

خدا و انسان در قرآن

دکتر توشیهیکو ایزوتسو

ترجمه احمد آرام



خدا و انسان در قرآن

معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی

نوشته

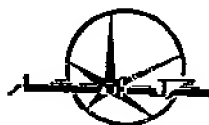
دکتر نوشه‌بیکو ایرونی

استاد دانشگاه کیو

(مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبان‌شناختی)

ترجمه

احمد آرام



چاپ اول

۲۰۶

۹۲۲

شرکت سهامی انتشار
این کتاب بسمایه شرکت سهامی انتشار
چاپ شد

تهران ۱۳۶۱ هجری شمسی
تمام حقوق محفوظ است
تعداد چاپ ۱۰۰۰۰ جلد
چاپ : چاپخانه بهمن

تقدیم به آن دسته از بندگان خدا که سخن را می‌نیوشند و از نیکوتر آن پیروی می‌کنند، که آنان در راه خدا می‌روند و، بگفته‌ او، خردمند و فرزانه‌اند، که خود در قرآن کریمش چنین فرموده است:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ
أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ

سوره زمر آیه ۲۰

مقدمه مؤلف

کتاب حاضر مبتنی بر دوره‌ای از سخنرانیها است که نویسنده، در بهار سال ۱۹۶۲، به درخواست دکتر ویلفرد گنتول اسمیث، که در آن هنگام ریاست دانشگاه مکگیل را در شهر مونترال کانادا بر عهده داشت، در این دانشگاه ایراد کرده بود. در آغاز این کتاب بسیار مایلیم که سپاسگزاری صمیمانه خویش را نسبت به شخص ایشان ابراز دارم، چه برای من فرصت و مایه تشویق نیکو فراهم آورد تا بتوانم نتایج سالها کار خود را درباره مسائل مربوط به روششناسی معنیشناختی و نیز جهانبینی قرآنی از دیدگاه معنیشناسی به صورتی منسجم در آورم و به خوانندگان تقدیم کنم.

سخنرانیها بدان صورت که ایراد شده بود در اینجا در کنار یکدیگر نیامده است. آنها را بسیار گسترده‌تر کردم و به صورتی متفاوت با اصل مرتب ساختم. در این کار امید به آن داشتم که، هر چند دانشمندان صاحب صلاحیت فراوانی پیش از من قرآن را از زاویه‌های گوناگون در معرض بحث و پژوهش قرار داده‌اند، من نیز به نوبه خود بتوانم سهمی تازه در بهتر فهمیدن پیام قرآنی برای دوره خود و برای خود ما داشته باشم.

باقی می‌ماند بیان حقشناسی نسبت به همه کسانی که از راههای گوناگون به امکان فراهم آمدن این کتاب مرا یاری کرده‌اند: نخست شعبه علوم انسانی مؤسسه راکفیلر است که به لطف آن مؤسسه هزینه سفر گسترده من در ظرف مدت دو سال به همه کشورهای اسلامی فراهم آمد (۱۹۶۱ - ۱۹۵۹)؛ و سپس همه کسانی که در مجالس بحث من در انستیتوی کانادا شرکت جستند و با طرح پرسشهای عالی و ملاحظات ارزشمند سبب آن شدند که اندیشه من درباره موضوع هر چه صافتر و روشنتر شود؛ و نیز استاد نوبوهیروماتسو موتو، که کتاب حاضر به راهنمایی و محبت بی‌شایه ایشان بیش از آن وامدار است که من از عهده بیان آن برآیم.

همکارم، آقای تاکائو سوزوکی، نسخه خطی کتاب را از سر تا بن خواند و پیشنهادهای ارزنده‌ای درباره آن عرضه کرد. همچنین در خواندن نمونه‌های چاپی به یاری من برخاست. نیز وظیفه لذتبخشی برای من اعتراف به امتنان از دکتر شوهی تاکامورا، رئیس دانشگاه کیو است که از صندوق دانشگاه (موقوفات فوکازاوا برای پیشرفت علم و تحقیق) سخاوتمندانه به انتشار این کتاب کمک کرده است.

توکیو، سپتامبر ۱۹۶۳

فهرست مطالب

مقدمه مؤلف

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

فصل اول

- معنیشناسی و قرآن ۱
- ۱ — معنیشناسی قرآن ۱
- ۲ — به هم پیوستن و کلی شدن مفاهیم و تصوّرات فردی ۵
- ۳ — معنای «اساسی» و معنای «نسبی» ۱۳
- ۴ — واژگان و جهانبینی ۲۰

فصل دوم

- اصطلاحات کلیدی قرآن در تاریخ ۳۸
- ۱ — معنیشناسی همزمان و زمانگذر ۳۸
- ۲ — قرآن و دستگاههای پس از قرآنی ۵۱

فصل سوم

- ساخت اساسی جهانبینی قرآنی ۸۹
- ۱ — ملاحظه مقدماتی ۸۹
- ۲ — خدا و انسان ۹۱
- ۳ — امت اسلامی ۹۵
- ۴ — غیب و شهود ۱۰۲
- ۵ — جهان حاضر و جهان دیگر ۱۰۵
- ۶ — مفاهیم آخرتی ۱۱۱

فصل چهارم

- الله ۱۱۹
- ۱ — کلمه الله و معانی اساسی و نسبی آن ۱۱۹
- ۲ — تصوّر الله در بتپرستی عربی ۱۲۶
- ۳ — جهودان و ترسایان ۱۳۳
- ۴ — مفهوم یهودی — نصرانی خدا در دست اعراب بتپرست ۱۳۷
- ۵ — الله حنیفیان ۱۴۱

فصل پنجم رابطه وجود شناختی میان خدا و انسان ۱۵۱

۱ - تصوّر و مفهوم آفرینش ۱۵۱

۲ - سرنوشت آدمی ۱۵۵

فصل ششم رابطه تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان (۱) ۱۶۸

..... ارتباط غیر زبانی

۱ - آیات الاهی ۱۶۸

۲ - هدایت الاهی ۱۷۷

۳ - عبادت همچون وسیله ای برای ارتباط ۱۸۷

فصل هفتم رابطه تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان (۲) ۱۹۲

..... ارتباط زبانی

۱ - سخن خدا (کلام الله) ۱۹۲

۲ - معنی اصلی کلمه وحی ۱۹۹

۳ - ساخت معنی شناختی وحی ۲۱۰

۴ - وحی در زبان عربی ۲۳۷

۵ - دعا ۲۴۸

فصل هشتم جاهلیت و اسلام ۲۵۴

۱ - اسلام و مفهوم خضوع و اطاعت ۲۵۴

۲ - از حلم تا اسلام ۲۷۸

۳ - تصوّر کردن دین به عنوان طاعت ۲۸۳

فصل نهم رابطه اخلاقی میان خدا و انسان ۲۹۸

۱ - خدای رحمت ۲۹۸

۲ - خدای خشم و غضب ۳۰۳

۳ - وعد و وعید ۳۱۰

..... منابع ۳۱۷

..... فهرست کلمات و اصطلاحات ۳۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

آنچه در زبانهای غربی به نام سیمانتیک خوانده می شود، و در زبان فارسی کلمه «معنیشناسی» (و منسوب به آن «معنیشناختی») تقریباً به جای آن رایج شده، از لحاظ تدوین علمی و به صورت شاخه خاصی از علوم در آمدن، نسبتاً تازه است، هر چند در منطق شرقی و غربی و نیز در اصول فقه مبحث «دلالة الفاظ» پیش از این به بیان قسمتی از مطالبی اختصاص داشته است که در این علم تازه تدوین شده مورد بحث قرار می گیرد. نویسنده دانشمند این کتاب، معنیشناسی الفاظ مهم قرآنی و تحوّل گروهی از این الفاظ را در انتقال از دوره جاهلیّت به اسلام مورد بحث قرار داده و الحق بیطرفانه و — برخلاف بعضی از خاورشناسان — درست به همان گونه که از فرد مسلمانی انتظار می رود، جهانبینی قرآنی را از همین راه عرضه داشته است.

چند سال قبل دوست عزیزم آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران وسیله آشنایی بنده را با این نویسنده بزرگوار فراهم آوردند و اصل کتاب حاضر را برای مطالعه به امانت به بنده دادند که فصلی از آن را ترجمه کردم و در مجله ای به چاپ رسید و مورد پسند دانشمندان قرار گرفت و بار دیگر هم همان چند صفحه تجدید چاپ شد. پس از آن نوبتی دیگر در مجلس سخنرانی آقای مونتگومری وات که در شعبه تهران مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل تشکیل شده بود، با دکتر ایزوتسو ملاقات کردم و بیش از پیش مجذوب قیافه و سلوک و ادب دانشمندانه ایشان شدم و عزم بر ترجمه کتاب حاضر جزم کردم؛ باید بگویم که در آن مجلس سخنرانی بودن این دو دانشمند اسلامشناس که هر دو به بیطرفی و رعایت حق شهره اند تأثیر عجیبی در من داشت، و از حسن اتفاق مقاله مفصلی از آقای مونتگومری وات در «کتاب تاریخ اسلام کیمبریج» ترجمه کرده ام — و ان شاء الله به زودی منتشر خواهد شد — که آن نیز نماینده کمال انصاف در داوری این محقق عالی مقام است.

درباره کتاب هر چه بگویم زاید است و خواننده بهتر از آن را از مطالعه خود کتاب به دست خواهد آورد. بهتر است سخن درباره نویسنده کتاب را عیناً از نوشته

آقای دکتر مهدی محقق نقل کنم که در مقدمه «بنیاد حکمت سبزواری» ترجمه یکی از آثار ایشان چنین آورده‌اند:

شرح حال نویسنده کتاب

پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفه دانشگاه مک گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن در سال ۱۹۱۴ در توکیو بدنیا آمد و تحصیلات خود را در ژاپن به پایان رسانید.

او نخست به تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به تدریس مباحث علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به زبان عربی کشیده شد و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ممارست در فلسفه و تسلط به عربی او را با آثار غزالی و کلام اشعری و همچنین آثار ابن سینا آشنا ساخت و در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل «نجات ابن سینا و الاقتصاد فی الاعتقاد» غزالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳۴۴ که دکتر مهدی محقق به تدریس کلام شیعه و فلسفه اسلامی ایرانی در آن مؤسسه پرداخت ایزوتسو با تفکّر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه مند گشت و با همکاری دکتر محقق و سلسله دانش ایرانی را بنیاد نهاد.

هدف از این سلسله نشر و معرفی آثار دانشمندان شیعی و متفکران ایرانی است خاصه آنان که تاکنون ناشناخته مانده‌اند و نخستین مجلد این سلسله متن عربی شرح شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری بوده است که کتاب حاضر ترجمه مقدمه انگلیسی آنست. پس از مراجعت دکتر محقق به تهران پروفسور ایزوتسو برای مدت دو سال در ایران اقامت گزید و همکاری خود را ادامه داد و سپس هر سال برای مدت سه ماه به ایران می‌آمد و به تحقیق و تدریس در مؤسسه مطالعات اسلامی و انجمن حکمت و فلسفه ایران اشتغال می‌ورزید.

ایزوئسو در قالب همکاری دانشگاه تهران با مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران فصوص الحکم محیی الدین را برای دانشجویان تدریس و سخنرانی‌هایی در دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی ایراد کرد و در مجلس علمی (= سمینار) اصول فقه که به وسیله دکتر ابوالقاسم گرجی در مؤسسه اداره می‌شد فعالانه شرکت جست و از طرف دانشگاه تهران دکترای افتخاری نیز به او اعطا گردید.

ایزوئسو عضو مجامع علمی بین‌المللی زیر می‌باشد :

- ۱- مؤسسه بین‌المللی فلسفه ، پاریس (فرانسه)
 - ۲- انجمن بین‌المللی فلسفه در قرون وسطی ، لون (بلژیک)
 - ۳- انجمن کانادائی مطالعات تاریخ و فلسفه علوم ، مونترال (کانادا)
 - ۴- فرهنگستان زبان و ادب عرب ، قاهره (مصر)
- مهمترین آثار ایزوئسو : (غیر از آنچه که به زبان ژاپنی نوشته شده است)
- عبارتست از :

الف - در اسلام‌شناسی و عرفان :

- ۱- خدا و انسان در قرآن ، توکیو ۱۹۶۴ (قسمتی از این کتاب به وسیله آقای احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن از مهندس مهدی بازرگان به وسیله انتشارات بعثت در سال ۱۳۵۶ چاپ شده است)
 - ۲- مفهوم ایمان در کلام اسلامی ، توکیو ۱۹۶۵
 - ۳- مفاهیم اخلاقی در قرآن ، مونترال ۱۹۶۶
- این کتاب به وسیله آقای دکتر فریدون بدره‌ای ترجمه شده و گویا به زودی منتشر

می‌شود

- ۴- مقایسه مفاهیم فلسفی تصوف و تائوایسم ، دو جلد توکیو ۶۷ - ۱۹۶۶

- ۵- مفهوم و حقیقت وجود ، توکیو ۱۹۷۱

ب - در فلسفه اسلامی ایرانی :

۶- اساس فلسفه حاجی ملاهادی سبزواری ، مقدمه تحقیق و تحلیلی ضمیمه*

شرح منظومه حکمت با همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۷- ترجمه کامل امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومه حکمت سبزواری

به انگلیسی با همکاری دکتر مهدی محقق ، نیویورک ۱۹۷۶

۸- تصحیح قبسات میرداماد با همکاری دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبانی

و ابراهیم دیباجی

۹- تصحیح شرح منظومه حکمت به انضمام فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فلسفی با

همکاری دکتر مهدی محقق ، تهران ۱۳۴۸

۱۰- منطق و مباحث الفاظ ، مجموعه متون و مقالات ، با همکاری دکتر مهدی

محقق ، تهران ۱۳۵۳

۱۱- نور و ظلمت در گلشن راز شبستری ، پنسیلوانیا ۱۹۷۱

۱۲- تصوف و مسأله تشکیک در زبان در اندیشه های ابن القضاة همدانی ،

پاریس ۱۹۷۰

۱۳- مسأله خلق جدید در ابن القضاة ، بوستون ۱۹۷۳

خلاصه ای از این مقاله به وسیله دکتر بهرام جمال پور ترجمه و در « همدانی نامه »

مجموعه مقالات تقدیم شده به استاد جلال الدین همدانی ، زیر نظر دکتر مهدی محقق در سال

۱۳۵۶ چاپ شده است.

۱۴- ماهیت و کلتی طبیعی در فلسفه اسلامی ایرانی ، قاهره ۱۹۷۳

۱۵- ماهیت لای بشرط در فلسفه اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۳

این مقاله در مجموعه « منطق و مباحث الفاظ » با اهتمام مهدی محقق و نوشی هیکو

ایزوتسو (سلسله دانش ایرانی شماره ۸) چاپ شده است.

۱۶- اساس اندیشه های متافیزیکی در فلسفه اسلامی ایرانی ، تهران ۱۹۷۱

این مقاله در مجموعه « سخنرانی ها و مقاله ها درباره فلسفه و عرفان اسلامی » با اهتمام

مهدی محقق و هرمان لندلت (سلسله دانش ایرانی شماره ۴) چاپ شده است.

حروفچینی کتاب با سبکی بسیار عالی در مؤسسه کامپیوست صورت گرفت که از لحاظ گذاشتن اعراب بر روی حروف و خصوصیات دیگر چاپ بسیار عالی است، ولی ظاهراً هنوز راز و رمز چیدن آن و این که چه کنند تا در پاره‌ای از موارد اعرابه‌ای حروف متوالی با یکدیگر مخلوط نشود، چنانکه باید به دست نیامده است؛ امیدوارم که هر چه زودتر این نقیصه کوچک مرتفع شود. به همین جهت، با آنکه دوست عزیزم آقای عبدالله نورانی در خواندن آخرین غلط‌گیری به یاری من شتافتند و به عنایت ایشان غلطهای از قلم افتاده‌ای اصلاح شد، امکان آن هست که خدای ناخواسته هنوز هم غلطهایی مشاهده شود که اگر در غلط‌گیری دیگر پس از صفحه‌بندی هم از نظر محو شود مایه شرمساری من است و از خوانندگان عزیز پوزش می‌طلبم.

احمد آرام

تهران. سوم دیماه ۱۳۶۰

خدا و انسان در قرآن

فصل اوّل

معنیشناسی و قرآن

۱ - معنیشناسی قرآن

این کتاب که فعلاً عنوان «خدا و انسان در قرآن» دارد، نیز ممکن بود از طریقی کلیتر به نام «معنیشناسی قرآن» خوانده شده باشد. اگر چنان نمی بود که قسمت عمده بحث در این کتاب تقریباً به صورتی انحصاری به مسئله رابطه شخصی میان خدا و انسان در جهان بینی قرآنی اختصاص داشته و در اطراف این موضوع خاص متمرکز باشد، حتماً آن را به نام «معنیشناسی قرآن» می نامیدم. این عنوان دیگر دارای این مزیت است که از همان آغاز بحث دونکته اصلی را که از خصوصیات این بحث به صورت کلی آن است، مورد تأکید قرار می دهد: یکی از آن دو معنیشناسی است و دیگری قرآن.

در واقع، هر دو از لحاظ هدف خاص تحقیق حاضر اهمیت یکسان دارد؛ اگر هر یک از آن دو را مورد غفلت قرار دهیم، تمام این اثر بلافاصله اعتبار و اهمیت خود را از دست می دهد. زیرا آنچه در اینجا حایز اهمیت حیاتی است نه این یک است که به صورت جداگانه مورد ملاحظه واقع شود و نه آن یک، بلکه خود ترکیب آن دو حایز اهمیت است. این ترکیب القاکننده این نظر است که مادرصد نزدیک شدن به سیمای خاصی از قرآن از دیدگاهی هستیم که آن نیز همین اندازه واجد خصوصیت است. و باید به خاطر داشته باشیم که به قرآن می توان از دیدگاههای گوناگون کلامی و فلسفی و جامعه شناختی و صرف و نحوی و تفسیری و جز آن نزدیک شد، و نیز قرآن عده ای از سیماهای متباعد

نسبت به یکدیگر را عرضه می‌دارد که همه آنها اهمیت برابر دارند. بنابراین آنچه کاملاً جنبه اساسی دارد این که، از همین آغاز باید در آن بکوشیم که اندیشه‌ای تا حد ممکن واضح و آشکار درباره ارتباط روششناسی معیشتناختی به مطالعات قرآنی به دست آوریم، و بدانیم که آیا نزدیک شدن به کتاب آسمانی اسلام از این زاویه متضمن مزیتی واقعی هست یا نه.

عنوان «معیشناسی قرآن» این اندیشه را به ذهن می‌آورد که کتاب حاضر در درجه اول عبارت از تطبیق روش معیشناختی یا تحلیل تصویری در مورد موادی است که از واژگان قرآنی فراهم می‌آید. و نیز این فکر را القا می‌کند که از دو نقطه تأکیدی که به آنها اشاره شد، معیشناسی نماینده جنبه روانشناختی این کتاب است و قرآن جنبه مادی آن را تشکیل می‌دهد. هر دو، چنانکه اشاره کردم، اهمیت برابر دارند. ولی عملاً، یعنی از لحاظ تحقیق و مطالعه حاضر، نخستین جنبه مهمتر از دومی است، از آن جهت که این کتاب در درجه اول و پیش از هر چیز خطاب به خوانندگان است که معرفت کلی شایسته‌ای درباره اسلام دارند و بنابراین از آغاز به صورتی حیاتی علاقه‌مند به مسائل تصویری برخاسته از این گونه توجه داشتن به خود قرآن هستند، در صورتی که هیچ چیز درباره ایشان از لحاظ شناخت تخصصی معیشناسی و روششناسی آن از پیش مسلم فرض نمی‌شود. بنابراین من در این بخش مقدماتی کتاب جنبه مادی مسئله را کمتر از جنبه روششناختی آن مورد تأکید قرار می‌دهم، تا چنان باشد که علاقه‌مندی وارجگذاری اسلام‌شناسان را به نگرشی تازه نسبت به مسئله‌ای کهن برانگیزم.

متأسفانه آنچه اکنون معیشناسی خوانده می‌شود، به صورتی گیج‌کننده پیچیده است. برای کسی که نسبت به آن بیگانه باشد، اگر مطلقاً غیرممکن نباشد، لااقل بسیار دشوار است که بتواند اندیشه‌ای کلی درباره اینکه به چه چیز شباهت دارد پیدا کند.^۱ و این بیشتر نتیجه آن است که «معیشناسی»، همان گونه

۱ — برای اطلاع گسترده متوازی درباره تمام میدانی که معیشناسی آن را فرا می‌گیرد، همراه با بحثی تاریخی درباره آن، خواننده را به کتاب «معیشناسی — مدخلی بر علم معنی» تألیف

که از نام آن برمی آید، علمی است که با نمود معنی در وسیعترین معنای این کلمه سروکار دارد، معنایی چندان وسیع که تقریباً هرچیزی که ممکن است همچون دارنده معنایی تصور شود، کاملاً می تواند عنوان موضوعی از معنیشناسی پیدا کند. و در واقع، امروز «معنی» از این لحاظ مسائل مهمی را شامل می شود که متفکران و دانشمندان در میدانهای گوناگون تخصصی همچون زبانشناسی محض و جامعه شناسی و مردم شناسی و روانشناسی و عصب شناسی و طبع شناسی (فیزیولوژی) و زیست شناسی و فلسفه تحلیلی و منطق نمادی و ریاضیات و به تازگی الکترون شناسی و چیزهای دیگر با آنها سروکار دارند. تا آن حد که «معنیشناسی»، به عنوان بحث و تحقیق در معنی، جز آن نمی تواند که گونه کاملاً تازه ای از فلسفه باشد که بر پایه تصویری جدید از وجود و هستی بنا شده و برشاخه های متنوع و به صورت وسیع دور از یکدیگر علم سنتی گسترده است که هنوز چندان از یکدیگر دورند که نمی توانند از ترکیب با یکدیگر واحد منسجمی بسازند.

در چنین اوضاع و احوالی طبیعی است که در آنچه به نام معنیشناسی خوانده می شود، آشکارا فقدان هماهنگی و یکنواختی مشهود باشد. به عبارت دیگر، ماهنوز یک علم یکنواخت سازمان یافته معنیشناسی در اختیار نداریم؛ همه آنچه در تصرف ما است عده ای از نظریه های مختلف درباره معنی است. با اندازه ای مبالغه لازم است وضع را با گفتن این سخن توصیف کنیم که: هرکس که از معنیشناسی سخن می گوید، به آن تمایل دارد که خود را موظف به تعریف کردن و فهمیدن این کلمه بدان صورت که دوست دارد بداند. و چون چنین است، نخستین منظور من در نوشتن این کتاب کوششی برای نشان دادن تصور خودم از معنیشناسی و تا حد امکان بیان اندیشه ام در خصوص موضوع کلی معنیشناسی و هدف نهایی و بالخاصه ایستار اساسی آن همراه با توضیح اصول روششناختی که از همه اینها حاصل می شود، بوده است. در آنچه پس از این

استاد شتیفن اولمان، آکسفورد، ۱۹۶۲، راهنمایی می کنیم.

خواهد آمد، نه به صورت مجرد، بلکه در ارتباط با بعضی از عینیت‌ترین و ملموس‌ترین و ژرف‌ترین مسائلی که با زبان قرآن طرح می‌شود، به این کار خواهیم پرداخت.

همان گونه که هرچه در کتاب حاضر پیشتر برویم بهتر آشکار خواهد شد، معیشت‌شناسی بدان صورت که من آن را می‌فهمم، تحقیق و مطالعه‌ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان است به منظور آنکه سرانجام جهان‌بینی قومی شناخته شود که آن زبان را نه تنها همچون وسیله سخن گفتن و اندیشیدن، بلکه مهم‌تر از آن همچون وسیله‌ای برای تصوّر کردن و تفسیر کردن جهانی که آن قوم را احاطه کرده است به کار می‌برد. معیشت‌شناسی که بدین گونه فهمیده شود، گونه‌ای از Weltanschungslehre یعنی علم تحقیق در ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در فلان دوره خاصّ از تاریخ آن خواهد بود، که به وسیله تحلیل روش‌شناختی مفاهیم و تصوّرات فرهنگی عمده‌ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت حالت تبلور پیدا کرده بوده است صورت می‌گیرد.

اکنون به آسانی می‌توان دریافت که کلمه «قرآن» در عبارت «معیشت‌شناسی قرآن» باید به معنی جهان‌بینی قرآنی یعنی طرز نگرش قرآن نسبت به جهان در نظر گرفته شود. معیشت‌شناسی قرآن به صورت عمده با این مسئله سروکار دارد که چگونه، از دیدگاه این کتاب آسمانی، جهان هستی ساخته شده، و اجزاء سازنده عمده جهان چه چیزها است، و ارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار است. بدین معنی، گونه‌ای از وجود‌شناسی می‌شود— یک وجود‌شناسی عینی و ملموس و بالنده، و نه گونه‌ای از وجود‌شناسی منظم ایستان که به توسط فیلسوفی در تراز مجرد تفکری ما بعد طبیعی ساخته شده باشد. یک وجود‌شناسی در سطح ملموس هستی و وجود، بدان گونه که در آیات قرآن انعکاس پیدا کرده است، بنا می‌کند. هدف ما عبارت از آن است که با تحقیق تحلیلی و روش‌شناختی در مفاهیم عمده، یعنی آن مفاهیم و تصوّرات که نقشی قطعی در تشکیل نگرش قرآنی نسبت به جهان دارند، این شکل از وجود‌شناسی زنده‌بالنده

را استخراج کنیم.^۲

۲ - به هم پیوستن و کلی شدن مفاهیم و تصوّرات فردی

در نخستین نظر این عمل کاری بسیار سهل می نماید. ممکن است کسی چنان بیندیشد که همه کاری که باید صورت بگیرد عبارت از آن است که از کلّ واژگان و کلمات قرآن همه کلمات مهم را که به تصوّرات و مفاهیم مهم همچون الله و اسلام و نبی و امام و کافر و نظایر اینها ارتباط دارد جدا کنند و معنایی را که هریک از این کلمات در متن قرآن دارد مورد تحقیق و ملاحظه قرار دهند. ولی این کار در واقع چندان ساده نیست، چه این کلمات یا تصوّرات در قرآن هریک تنها و منغزل از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که باهم دارند به دست می آورند. به عبارت دیگر، این کلمات میان خود گروههای گوناگون بزرگ و کوچک می سازند،

۲ - در پروردن اندیشه معنیشناسی به عنوان گونه ای Weltanschauungslehre بیشتر مدیون لیشوایزگریر استاد دانشگاه بون هستم که از سالها پیش پیوسته به تأکید درباره زبان آدمی به عنوان فرایندی عقلی از تشکیل جهان (Weltgestaltung) سخن گفته است. برای آگاهی یافتن و خلاصه نظری به این کتاب تازه او، شیوه های بنیادی صورتبندی جهان از راه زبان رجوع کنید:

Leo Weisgerber, Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Köln u. Dploden 1963.

فلسفه زبان هومبولتی او در بسیاری از نکات اساسی با چیزی تطابق دارد که امروز در کشورهای انگلیسی زبان به نام فرضیه ساپیر-وُرف (Sapir-Whorf) شناخته می شود. در مورد این نظریه اخیر رجوع شود به فصل اول تحقیق بسیار نقد آدانه استادپاول هِنلی (Paul Henle) در زبان، اندیشه و فرهنگ: — Langage, thought and culture, Michigan 1956. — ظاهراً، این دو مکتب مدتها در دو کرانه اقیانوس اطلس به یک گونه نظریه زبانشناختی پرداخته بودند بی آنکه هیچ آشنایی با یکدیگر داشته باشند.

که این گروهها نیز بار دیگر از راههای مختلف باهم پیوند پیدا می کنند و سرانجام یک کلّ سازماندار و یک شبکه بسیار پیچیده و درهم پیوستگی پای تصویری از آنها فراهم می آید. و آنچه در حقیقت برای منظور خاص ما اهمیت دارد همین نوع از نظام و دستگاه تصویری است که بیش از مفاهیم و تصورات منفرد و جدا از یکدیگر در قرآن به کار می رود. در تجزیه و تحلیل تصورات کلیدی فردی که در قرآن می یابیم، هرگز نباید روابط متعددی را که هریک از آنها با دیگران در کلّ دستگاه دارد از نظر دور داریم.

اهمیت اعلای چنین شبکه تصویری یا مجموعه کلی که در زمینه جهانبینی قرآن قرار دارد، حتی از تحقیق و مطالعه سردستی و باشتاب نمونه های اتفاقی نیز آشکار می شود. نخست باید به این امر توجه کنیم که هیچ یک از اصطلاحات کلیدی که نقشی قطعی در تشکیل جهانبینی قرآنی دارند، و از جمله کلمه الله، به هیچ وجه اصطلاحی تازه وضع شده نبوده است. تقریباً همه آنها به صورتی یا به صورت دیگر در ادبیات پیش از اسلام رواج داشته است. در آن هنگام که وحی اسلامی به استفاده از این کلمات و به کار بردن آنها آغاز کرد، نظام ساختمانی مجموعی و طرز استعمال کلی آنها در متن قرآن بود که در نظر مشرکان مکه شگفت انگیز و ناآشنا و بنابراین غیرقابل قبول می نمود، و خود کلمات و مفاهیم و تصورات منفرد چنین نبود.

خود کلمات، اگر هم در داخل محدوده جامعه بازرگانی مکه رواج نداشت، لاقلاً در بعضی از محافل دینی جزیره العرب رایج بود؛ تنها به نظامها و دستگاههای تصویری دیگری تعلق داشت. اسلام آنها را در کنار یکدیگر نهاد، و همه را در یک شبکه تصویری تازه که تا آن زمان ناشناخته بود جای داد. و به صورت عمده و اساسی — و نمی گویم انحصاری، از آن جهت که بدون شک عوامل دیگری نیز در کار بود — همین جا به جا کردن تصورات و تغییر وضع اساسی و نظم تازه بخشیدن به ارزشهای اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، انقلابی ریشه دار در طرز نگرش و دریافت اعراب نسبت به جهان و وجود بشری پدید آورد. از دیدگاه یک دانشمند معنیشناس که به تاریخ اندیشه ها علاقه مند است، همین عامل و نه چیز دیگر است که دید قرآن نسبت به جهان با

خصوصیت و رنگ مشخص آن را فراهم آورده است.

اگر به صورتی کلیتر سخن خود را بیان کنیم، این امر کاملاً دانسته است که چون کلمات را از ترکیبات شناخته شده سنتی آنها بیرون آورند و در ترکیبات کاملاً متفاوت تازه‌ای به کار برند، از خود این تغییر وضع و محل استعمال به صورتی ژرف متأثر می‌شوند. و این همان کیفیتی است که به نام تأثیر و نفوذ قرینه در معانی کلمات خوانده می‌شود. گاه نتیجه تأثیر تنها جابه‌جا شدن ظریف تأکید و پیدا شدن تغییرات نیرومند در حالت معنی و ارتقای جنبه عاطفی آن است. و این امر حتی در آن هنگام که کلمه مورد نظر در دستگاه تازه هنوز هم معنای اساسی خود را که در دستگاه نظام قدیم داشته حفظ کرده است، صحت دارد.

اکنون به آوردن مثالهایی از قرآن می‌پردازیم. نام الله، مثلاً، به هیچ وجه برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود. و دلیل آن اینکه نه تنها این کلمه در اشعار دوره جاهلیت و در ترکیباتی به صورت نامهای خاص اشخاص آمده، بلکه در کتیبه‌های قدیمی نیز دیده می‌شود. لا اقل بعضی از اشخاص یا قبایل در عربستان به خدایی به نام الله اعتقاد داشتند و حتی آن اندازه در این اعتقاد پیش رفته بودند که او را آفریننده آسمان و زمین می‌دانستند، و این مطلبی است که از بعضی از آیات قرآن آشکار می‌شود.^۳ در میان افرادی از این قبیل، حتی در سلسله مراتب خدایان شرک، ظاهراً عالترین مقام به الله اختصاص داشت که عبارت از پروردگار خانه کعبه یا رب البیت بودن او بود، در صورتی که خدایان دیگر را همچون میانجیهایی در میان این برترین خدا و مردمان تصور می‌کردند. این طرز تصور سلسله مراتب خدایی آشکارا در قرآن انعکاس پیدا کرده است. در سوره زمر، آیه ۳/۴، از گفته بعضی از مشرکان چنین آمده است:^۴

۳ — به بعد، فصل چهارم، رجوع کنید، که در آنجا شواهد قرآنی بر تصور پیش از اسلام الله به صورتی جامع‌تر مورد بحث قرار گرفته است.

۴ — در نقل آیات قرآنی، نخست شماره گذاری فلوگل آیه را می‌آورم و پس از آن شماره گذاری مورد قبول مصری را در صورت اختلاف داشتن می‌آورم که در اینجا به صورت ۳/۴ آمده است.

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.

«ما از آن جهت آنها (یعنی خدایان دیگر) را می پرستیم که ما را به الله نزدیک کنند».

اندیشه مندرج در این آیه اندیشه شفاعت و میانجیگری است که در تاریخ اندیشه دینی در میان اعراب و مسلمانان از دوره های پیش از اسلام تا قرون وسطی که مورد توجه علمای کلام اسلامی قرار گرفت، نقشی بسیار مهم داشته است.

به همین ترتیب در سوره احقاف، آیه ۲۸/۲۷، خدایان دیگر در کنار الله به عنوان قربان یعنی وسیله تقرب و نزدیکی یا شفیع ذکر شده اند. در این آیه، با اشاره به شهرهای قدیمی که در نتیجه سرسختی در انکار وجود الله و یران شدند، با طعنه ای گزنده چنین پرسیده شده است: «پس چرا کسانی که جز خدا به عنوان وسیله تقرب و شفیع برای خود گرفته بودند به یاری آنان برخاستند؟»

فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنَ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً.

از روی این آیات و بسیاری آیات دیگر آشکارا معلوم می شود که وجود خدایی به نام الله و حتی مقام والای او در میان خدایان در جاهلیت مورد اعتراف بوده، ولی او نیز، سرانجام، چیزی جز یکی از خدایان به شمار نمی آمده است. هنگامی که پیامبر اسلام (ص) اظهار داشت که این خدای برتر نه تنها برترین خدابه صورت نسبیه بلکه خدای برتر به صورت مطلق و نیز یگانه است، یعنی تنها خدایی است که وجود دارد، و در نتیجه آن خدایان دیگر در وضع باطل یعنی دروغین در برابر خدای حق یعنی واقعی قرار گرفتند که چیزی جز نام نیستند و هیچ واقعیتهایی ندارند و تنها محصول خیال و وهمند، نظام ارزشهای کهن دینی سخت در معرض خطر قرار گرفت. اگر بنا به اعراب تعلیم جدید را بپذیرند، لازم بود وضع موجود تغییر کلی پیدا کند، و تأثیرات آن نه تنها در زمینه محدود اندیشه های دینی بلکه در همه نواحی زندگی فردی و اجتماعی احساس می شود تحت تأثیر آن قرار می گرفت. بنابراین مایه تعجب نیست که نهضت اسلامی با معارضة سخت روبه رو شد و این معارضه بلافاصله در پیرامون حضرت محمد (ص) توسعه پیدا کرد.

باید به این نکته توجه داشت که مقصود ما از آنچه گفتیم این نیست که تنها تغییری در نگرش اعراب نسبت به حقیقت الله پیدا شد؛ بدان معنی نیز هست که تغییری شگفت انگیز و ریشه دار در آن نظام تصویری و ادراکی که در بخش پیشین از آن سخن گفتیم به وجود آمد. تصور جدید اسلامی نسبت به خدای برتر به صورتی ژرف در ساخت کلی جهان بینی مؤثر افتاد. برای نخستین بار در تاریخ اعراب، نظامی مبتنی بر یکتاپرستی و خدامرکزی استقرار یافت، نظامی که در مرکز آن خدای احد واحد به عنوان تنها سرچشمه همه افعال آدمی و همه اشکال وجود و هستی قرار داشت. همه اشیاء و ارزشهای موجود از آن پس تنظیم و ترتیب و درجه بندی تازه پیدا کرد. عناصر طبیعت، بدون هیچ استثناء، از زمین کهنه ای که در آن ریشه داشت بیرون کشیده و در مزرعه تازه ای کاشته شد؛ به هر یک از آنها جایگاه تازه ای اختصاص یافت، و ارتباطهای تازه ای میان آنها به وجود آمد. مفاهیم و تصوراتی که پیش از آن کاملاً نسبت به یکدیگر بیگانه بودند، از آن پس با یکدیگر پیوستگیهای نزدیک پیدا کردند؛ برعکس، تصورات و مفاهیمی که در نظام قدیم بسیار به یکدیگر نزدیک بودند، در نظام نوین از یکدیگر جدا شدند.

در قلمرو هستیهای فوق طبیعی، اعتراف به مقام الله به عنوان تنها پروردگار همه عالم، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، همه به اصطلاح خدایان (آلّه) دیگر را از اینکه حقیقت و واقعیت داشته باشند محروم ساخت. آنها از آن پس «نامهای محض» بودند و در بیرون از زبان و تکلم هیچ واقعیتی متناظر با آنها نبود. بنابراین اصطلاحات معنیشناسی نوین، می توانیم بگوییم که در مفهوم و معنای جدید، اصطلاح *إله* (جمع آن *آلّه*)، در صورتی که در مورد جز خود خدا به کار رود، چیزی جز کلمه ای نیست که دلالت ضمنی دارد ولی فاقد معنی است.

در سوره یوسف، آیه ۴۰، چنین آمده است:

مَاتَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ. مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ
 «آنچه جز او (یعنی خدا) می پرستید، چیزی جز نامهایی نیست که شما و پدرانتان نامیده اید. خدا بس برای آنها هیچ حجت و برهانی فرو نفرستاده

است».

علاوه برآنچه به اصطلاح خدایان نامیده می‌شد، در دوران جاهلیت گونه‌های دیگری از موجودات فوق طبیعی مورد پرستش قرار داشت که برحسب جاها و قبایل مختلف از آنها می‌ترسیدند و به درجات مختلف به تقدیس و تکریم آنها می‌پرداختند: فرشتگان و شیاطین و جتّیان. همه اینها در نظام جهانبینی جدید اسلامی وارد شد، ولی وضع و وظیفه آنها در طرح کلی تغییر اساسی پیدا کرد.

از جتّیان پس از این در ارتباط با مسئله وحی و الهام شاعرانه به اندازه کافی سخن خواهیم گفت.^۵ در اینجا نمونه برجسته‌ای از پرستش فرشتگان را در عربستان قدیم مورد بحث قرار می‌دهیم. بنا بر اطلاعاتی که از حدیث به دست آمده، پرستش فرشته پیش از اسلام در میان اعراب رواج فراوان داشته است. قرآن خود به ما می‌گوید که بسیاری از اعراب بر این اعتقاد بودند که فرشتگان دختران الله هستند. کلمه قَلْک یا قَلْک به معنی «فرشته» نه تنها در میان مردمان ساکن شهرها که امکان تأثیر پذیرفتن از دینهای یهودی و ایرانی در آنها وجود داشت شناخته بود، بلکه بدویان خالص نیز از آن آگاه بودند. بیتی از شاعر جنگاور مشهور جاهلی، عَنترَة بن شَداد، چنین است.^۶

فَسَيُبِيكَ اَنْ فِي حَدِّ سَيْفِي * مَلَكُ الْمَوْتِ حَاضِرٌ لَا يَغِيْبُ

«(از هر جنگجوی آزموده‌ای در قبيله ما پیرسی) به تو خواهد گفت که فرشته مرگ در تیزی شمشیر من حاضر است و هرگز از آنجا غایب نمی‌شود». در تصوّر اعراب، فرشته موجودی نامرئی و روحانی و تا حدی از گونه خدا یا جتّیان طبقه بالا بود که شایستگی تقدیس و تکریم و حتی پرستیده شدن

۵ — در فصل هفتم، بخش ۳.

۶ — عَنتره، دیوان، چاپ عبدالرؤف، قاهره، ص ۲۲. در اینجا طرف خطاب شاعر محبوبه او عَنتره است. مفهوم و تصوّر فرشته مرگ (ملک الموت) در مباحث آخرتی قرآن نقشی عمده دارد. در عده‌ای از آیات (مثلاً سوره انعام، آیه ۹۳) سخن از آن می‌رود که چگونه فرشتگان در هنگام احتضار جان آدمی رامی‌گیرند و آن را به پیشگاه برترین داور می‌برند. این تصوّر به هیچ وجه در جاهلیت بیگانه نبوده است (رجوع کنید به عَنتره، همان منبع، ص ۸۱، بیت ۱۳).

داشت، ولی در سلسله مراتب موجودات فوق طبیعی محلّ معین به آن مخصوص نبود. گاه فرشته‌ای به عنوان شفیع و میانجی میان خدایی برتر و انسان تقدیس می‌شد، ولی غالباً خود موضوع عبادت و پرستش بود. دین اسلام در این طرز نگرش تغییری ژرف به وجود آورد که در جهان بینی اعراب نتایج پر دامنه داشت. با استقرار نظام خدا مرکزی جدید، مقام معینی در سلسله مراتب هستی به فرشتگان اختصاص یافت. علاوه بر این، خود فرشتگان بنابر وظایف آنها به چندین طبقه تقسیم شدند و بدین ترتیب سلسله مراتب فرشته‌ای در داخل سلسله مراتب کلی هستی پدید آمد. بعضی از نامها اهمیت فراوان پیدا کرد، از آن جهت که در روان کردن مشیت الاهی وظایفی که به فرشتگان صاحب آن نامها اختصاص یافته بود اهمیت بسیار داشت، همچون فرشته به نام جبریل که وظیفه اش رساندن و ابلاغ وحی خدا به پیغمبر بر روی زمین بود.

از آن مهمتر اینکه دیگر فرشتگان از اینکه خود موضوع پرستش باشند برکنار ماندند؛ با ظهور اسلام فرشتگان عنوان آفریدگان محض پیدا کردند و از این لحاظ هیچ تفاوتی با موجودات بشری نداشتند، و آفرینش آنان برای آن بود که عبادت خدا کنند و بندگان خاضع و فرمانبردار خدا باشند. سوره نساء، آیه ۷۱-۱۷۰/۱۷۲ چنین است:

لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ. وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا.

«مسیح هرگز از آن ابا ندارد که بنده‌ای برای خدا باشد، و نیز چنینند فرشتگان مقرب خدا. و هر که از پرستش او ابا و ننگ دارد و گردنکشی کند، خدا همه این گونه کسان را در برابر خود جمع کند».

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که فرشتگان، بدون آنکه مقام موجودات آسمانی بودن و به طبقه عالیتری از هستی تعلق داشتن را نسبت به انسان از دست بدهند، به مقام بندگان الله به همان صورت که موجودات بشری در آن قرار دارند، تنزل پیدا کردند. و اگر حال فرشتگان چنین است، حال جتیان بیشتر از آنان در معرض تغییر است. اینان نیز در آغاز برای آن آفریده شدند که عبادت و فرمانبرداری الله کنند؛ از این لحاظ هیچ تفاوتی میان جن و انس وجود ندارد. در

سوره ذاریات، آیه ۵۶، خدا خود اظهار می دارد که: «جَنّ و انس را جز برای پرستش نیافریدم».

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.

و در آیه ۷ از سوره سجده آمده است که «خدا دوزخ را از جتّیان و آدمیانی که نافرمانی او کرده اند پر خواهد کرد».

باید به خاطر داشت که همه اینها چیزی جز بخش کوچکی از تجدید سازمان و نظام تصوّرات و توزیع مجدّد ارزشها نیست که در نتیجه تعلیمات جدید اسلام به وجود آمد، و ماهیت جهانبینی اعراب را تغییر داد. باید توجه داشته باشیم که معنای اساسی کلمات تغییری پیدا نکرد؛ آنچه عملاً تغییر کرد نقشه کلی و نظام عمومی بود، و در نظام جدید هر یک از آنها در وضع تازه ای قرار گرفت. مثلاً کلمه ملئک هنوز معنای قدیمی «فرشته» را دارد، ولی در این نظام جدید آن چیزی نیست که پیش از آن بود؛ در نتیجه قرار گرفتن در مقامی تازه در یک نظام جدید، تغییر معنیشناختی درونی ژرفی برای آن پیدا شد.

تأثیر چارچوب تصوّری جدید بر روی ساخت معنای تصوّرات فردی، هنگامی بهتر آشکار می شود که به کلمات نماینده ارزشهای اخلاقی و دینی توجه کنیم. در قرآن از این لحاظ نمونه های فراوان موجود است. در اینجا به برجسته ترین آنها که کلمه تقوا (تقوی) است اشاره می کنیم. چنانکه پس از این خواهیم دید^۷، هسته اساسی معنیشناختی کلمه تقوا در جاهلیت عبارت از «ایستار دفاعی موجود زنده، جانور یا انسان، در برابر نیروی خارجی مخرب بود». این اصطلاح با حفظ معنای اساسی خود وارد دستگاه تصوّرها و مفاهیم اسلامی شد. ولی در آنجا، در زیر نفوذ شدید کلّ نظام، و بالخاصه بر اثر آنکه در میدان معنیشناختی خاصی مرکّب از گروهی تصوّره های وابسته به «ایمان» قرار گرفته بود که به یکتاپرستی اسلامی تعلق داشت، چنان شد که معنای دینی بسیار

۷ - به فصل نهم، بخش ۲، مراجعه شود که در آنجا این کلمه و کلمات دیگر وابسته به آن به دقت از دیدگاه معنیشناسی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. نیز به بخش بعدی مراجعه کنید که در آن دو کلمه مهم کفر و اسلام برای نمایش دادن تمایز فتنی میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» مورد بحث قرار گرفته است.

مهمتی پیدا کرد: تقوا، پس از گذشتن از مرحله میانی «ترس زاهدانه از کیفر الاهی در روز پاداش» به آنجا رسید که معنای «زهد و پارسایی» خالص و محض پیدا کرد.

می‌توان مثالهای دیگری برای نمایاندن همین فرایند تغییر شکل معنی‌شناختی از زوایای گوناگون اقامه کرد. ولی در مرحله حاضر چنین کاری ضرورت ندارد، چه، از آن جهت که این موضوع مهمترین موضوعی است که در این کتاب درباره آن بحث می‌شود، ناگزیر در سراسر بحثهای آینده به اشکال گوناگون با آن روبه‌رو خواهیم شد. بنابراین به جای آنکه در این جهت بیش از این به بحث پردازم، چنان دوست دارم که در این مرحله اندکی درنگ کنم و ملاحظات کلیتری را برآنچه به نام کل نظام تصویری یا شبکه نامیدم، از دیدگاهی فنیتر بیفزایم.

۳ - معنای «اساسی» و معنای «نسبی»

با توضیح مختصری که داده شد، امیدوارم که خواننده از اهمیت و اعتبار یک چارچوب تصویری در تأثیر گذاشتن بر روی ارزشهای معانی کلمات منفردی که در مجموعه کلی مفاهیم و تصورات وجود دارد آگاه شده باشد. چنانکه دیدیم، تصورها تنها و منفرد نیستند بلکه پیوسته در دستگاه یا دستگاهها به صورت عالی سازمان یافته‌اند.

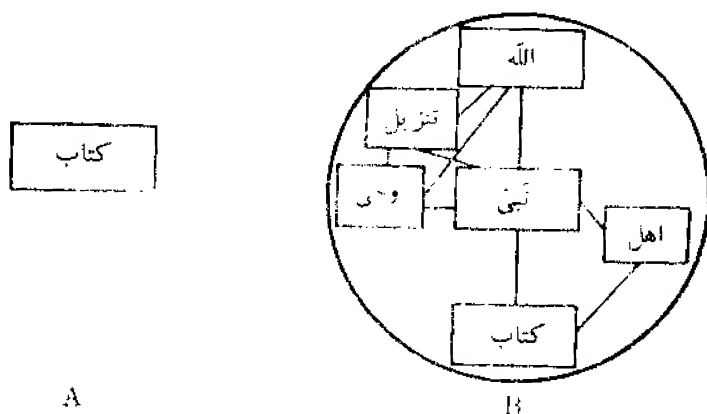
در این مرحله چنان دوست دارم که از تمایزی فنی میان آنچه به آن نام معنی «پایه» یا «اساسی» می‌دهم با آنچه معنی «نسبی» دارد، به عنوان یکی از تصورها و مفاهیم روش‌شناختی معنی‌شناسی، سخن بگویم، تا از این راه کار تحلیلی آینده ما آسانتر شود.

اکنون چون به قرآن رجوع کنیم و از دیدگاه خود اصطلاحات کلیدی را

که در آن می‌یابیم مورد تحقیق قرار دهیم، بلافاصله به دو چیز متوجه می‌شویم که یکی از آنها کاملاً آشکار و ظاهراً چندان معمولی و پیش‌پا افتاده است که شایسته اشاره نیست، و دیگری در نخستین نظر این اندازه وضوح و آشکاری ندارد. جنبه آشکار موضوع آن است که هر کلمه فردی، چون به صورت منعزل و جدا از دیگر کلمات در نظر گرفته شود، معنی اساسی یا محتوی تصویری و یژه خود را دارد که اگر آن کلمه را از قرآن هم بیرون بیاوریم این معنی را برای خود حفظ می‌کند. مثلاً، کلمه کتاب، خواه در قرآن باشد یا در خارج آن معنی اساسی واحدی دارد. این کلمه، تا زمانی که عملاً به توسط اجتماع تکلمی همچون یک کلمه احساس می‌شود، معنای اصلی و اساسی خود را — که در این مورد معنایی بسیار کلی و غیراختصاصی «کتاب و نام» است — در هر جا که یافت شود حفظ می‌کند، خواه به صورت یک اصطلاح کلیدی در نظام و دستگاهی از تصوورها به کار رفته باشد، یا به شکلی عام‌تر و در خارج آن نظام خاص استعمال شده باشد. این عنصر معنی‌شناختی ثابت را که هر جا این کلمه به کار رفته و هر کس آن را به کار برده باشد پیوسته به آن است، می‌توانیم به نام معنی «اساسی» آن کلمه بخوانیم.

ولی این معنی اساسی تمام معنی آن کلمه نیست. و در اینجا سیمای دوم معنی کلمه که به آن اشاره کردیم آغاز می‌شود. در قرآن کلمه کتاب همچون نشانه‌ای از یک مفهوم و تصور دینی خاص با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده و اهمیت خاص پیدا کرده است. و این کیفیت نتیجه‌ای از این واقعیت است که در زمینه قرآنی کلمه کتاب ارتباطی نزدیک با تصور وحی الهی و با تصوورهای گوناگونی دارد که دارای ارتباطی مستقیم با وحی هستند. و این بدان معنی است که کلمه ساده کتاب که به سادگی به معنی «نوشته و نامه» است، پس از آنکه وارد نظام خاصی شد و وضع و یژه‌ای در آن نظام پیدا کرد، دسته‌ای از عناصر تازه معنی‌شناختی پیدا کرد که همه برخاسته از این وضع خاص کلمه و نیز از روابط و نسبتها و پیوستگیهای آن با دیگر تصوورها و مفاهیم این نظام است. و چنانکه غالباً اتفاق می‌افتد، عناصر تازه به سختی تمایل به آن دارند که در ساخت نخستین معنی کلمه تأثیر کنند و حتی آن را تغییر دهند. بدین ترتیب در

این مورد، کلمه کتاب، به محض آنکه وارد نظام و دستگاه تصویری اسلامی شد، ارتباط خاصی با بعضی کلمات مهم قرآنی همچون الله و وحی و تنزیل و نبی و اهل به معنی «مردم» (در ترکیب خاص اهل الکتاب به معنی مردمان دارای کتاب آسمانی همچون جهودان و ترسایان) پیدا کرد. از آن پس، این کلمه در زمینه قرآنی باید در رابطه و نسبت با این اصطلاحات در نظر گرفته شود، و همین ارتباط و اشتراک به کلمه کتاب رنگ معنیشناختی خاص بخشیده است که بسیار پیچیده است، و ساخت معنی و یژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از دستگاه و نظام اسلامی باقی می‌ماند، هرگز چنان نمی‌شد. باید به این

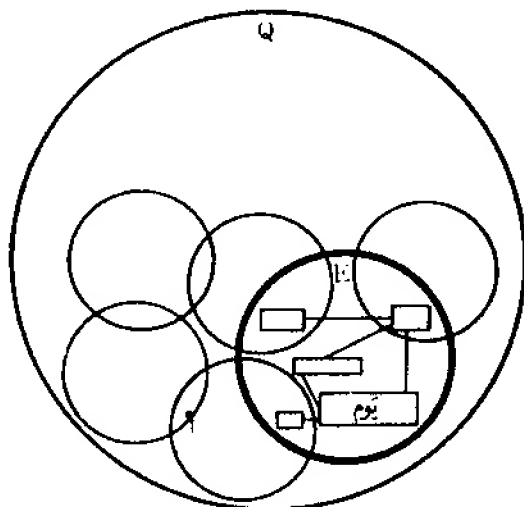


نکته توجه داشت که این نیز، تا زمانی که کلمه کتاب در متن قرآنی به کار رفته باشد، جزئی از معنی آن کلمه است — که البته جزئی بسیار مهم و اساسی معنی و بسیار مهمتر از خود معنی «اساسی» آن است. و این بخش از معنی همان است که در کتاب حاضر آن را به نام معنی «نسبی» کلمه می‌خوانم تا از معنی «اساسی» متمایز باشد. ۹

بدین ترتیب، در آن حال که معنی «اساسی» یک کلمه چیزی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که با آن کلمه به هر جا که برود انتقال پیدا می‌کند، معنی «نسبی» چیزی است که دلالت ضمنی دارد و در نتیجه پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص، به معنای اساسی پیوسته و افزوده می‌شود، و در نظام تازه نسبت به کلمات مهم دیگر نسبتها و رابطه

گوناگون پیدا می کند.

به جهت اهمیت معنیشناختی بزرگ این تصوّر، چنان دوست دارم که در اینجا با آوردن مثالی ساده طرزپیدایش معنی «نسبی» را نشان دهم. کلمه ای که در خاطر دارم کلمه یوم است که معنی اساسی آن «روز» است. چنان فرض کنیم که دایره بزرگ (Q) در نمودار (شکل) نماینده مجموعه واژگان قرآنی بوده باشد. این Q ، چنانکه هم اکنون به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت، یک دستگاه تصویری بزرگی است که از گروهی از دستگاههای تصویری کوچکتر قرار گرفته بر روی یکدیگر تشکیل شده که در معنیشناسی آنها را به نام «میدانهای معنیشناختی» می خوانیم. در میان آنها یک «میدان» در شناختن و تعیین ماهیت جهان بینی قرآنی از اهمیت خاص برخوردار است، و این میدانی است که از کلماتی به وجود آمده است که ارتباط مستقیم با رستاخیز و داوری آن روز دارند، همچون قیامت و بعث و دین یعنی «(آخرین) داوری» و حساب و جز آن. این میدان یا شبکه تصویری را که از این کلمات ساخته شده است می توانیم میدان آخرتی (E) بنامیم.



همان گونه که طبیعی است، جو و محیط نیرومندی با ماهیت غیرمتعارفی در تمام این میدان نفوذ کرده و برآن فرمان می راند. در این محیط و جو کلمه یوم را با معنی خاص آن — که می توان آن را معنی بیطرفانه خواند —

یعنی «روز» قرار می‌دهیم که در اوضاع متعارفی همین معنی را دارد. بلافاصله مشاهده می‌شود که دسته‌ای از اشتراکها و وابستگیهای تصویری در پیرامون آن تشکیل می‌شود، و تصوّر «روز» رنگ خاصّ آخرتی پیدا می‌کند. به صورت خلاصه، الیوم، «روز معین» در این میدان خاص نه به معنی روز متعارفی بلکه به معنی روز بازپسین و روزداوری خواهد بود. درست چنین توضیحی در مورد استعمال قرآنی کلمهٔ ساعت^۸ نیز قابل تطبیق است. برای آنکه این کلمه به معنی «ساعت بعث و رستخیز» فهمیده شود، عملاً به آن نیازمند نیست که در ترکیبات خاص با دیگر کلمات که رنگ آخرتی بیشتر دارند وارد شده باشد؛ کلمهٔ ساعت خود به تنهایی برای آن کافی است که ملازمات آخرتی آن را القا کند، تنها بدان شرط که این را بدانیم که آن کلمه به معنای اساسی خود به کار نرفته، بلکه در معنایی مورد استفاده واقع شده است که به این زمینه و میدان معنیشناختی اختصاص دارد.

غالباً چنان اتفاق می‌افتد که قدرت تغییر دهندهٔ کلّ نظام و دستگاه بر روی کلمات چندان به نیرو عمل می‌کند که این کلمات سرانجام تقریباً معنای تصویری خود را از دست می‌دهند. هنگامی که چنین می‌شود، آنگاه کلمه به صورت کلمه‌ای دیگر درمی‌آید؛ به عبارت دیگر، شاهد تولّد کلمه‌ای تازه خواهیم بود. برجسته‌ترین نمونه تغییر معنیشناختی فعل کَفَرَ در قرآن است.

کَفَرَ به صورت خاص و اساسی به معنی «ناسپاسی کردن» و «ناسپاس بودن» در مقابل خیر یا احسان و محبتی است که به شخصی از طرف شخص دیگر رسیده است؛ درست نقطهٔ مقابل شُکَر به معنی «سپاسگزار بودن» است. و در وسیع‌ترین زمینهٔ کاربرد این کلمه در واژگان عربی همین معنی را دارد. این معنی، برحسب آنکه شخصل به کار برندهٔ این کلمه عرب مسلمان باشد یا عرب غیرمسلمان، به هیچ وجه تغییر نمی‌پذیرد؛ میان همهٔ کسانی که به زبان عربی سخن می‌گویند مشترک است. علاوه براین، در سراسر زمانها از ایام پیش از

۸ — مثلاً آیهٔ ۶۳ از سورة احزاب بدین معنی: «مردمان در بارهٔ ساعت از تو می‌پرسند؛ بگو که علم آن تنها نزد خدا است. و چه چیز تو را آگاه می‌کند؟ ممکن است که ساعت نزدیک باشد».

اسلام تا زمان خود ما چنین بوده است.

ولی، این کلمه در داخل محدودهٔ محدودتر علم کلام اسلامی مسیری کاملاً خاص پیدا کرده است. در مرحلهٔ قرآنی توسعه و تکامل زبان عربی، این کلمه از واژگان جاهلی به وسیلهٔ وحی الاهی گرفته شد و در داخل یک میدان معنیشناختی بینهایت مهم قرار گرفت که از کلماتی وابسته به تصوّر مرکزی «ایمان» یعنی ایمان و اعتقاد به خدا تشکیل شده بود. بنابراین میان این کلمه و کلمهٔ الله ارتباطی مستقیم و بسیار نزدیک به وجود آمد. بدین معنی که در زمینهٔ این میدان معنیشناختی محدود شده — که باید آن را میدان ایمان بخوانیم که در آن ایمان به صورت اجمالی همسنگ «باورداشتن» است و دربارهٔ آن پس از این گسترده‌تر سخن خواهیم گفت — دیگر کَفَر بیان‌کنندهٔ ایستار سادهٔ ناسپاسی نبود، بلکه معنی ناسپاسی نسبت به خدا، یا به صورتی درست‌تر ناسپاسی نسبت به احسان و عنایت الاهی پیدا کرد. و این نخستین مرحله در گسترش معنیشناختی جالب توجه این کلمه در زمینهٔ قرآن بود.

برای فهم مرحلهٔ دوم باید این واقعیت اساسی را دربارهٔ اسلام به خاطر داشته باشیم که، بنابر تعلیم خود قرآن، یکی از شرایط اساسی و بلکه نخستین گام برای رسیدن به ایمان واقعی این است که آدمی باید فهمیدن این حقیقت را بیاموزد که نموده‌های عادی را که کاملاً طبیعی می‌نماید و انسان آنها را در پیرامون خود مشاهده می‌کند، همچون نموده‌های طبیعی در نظر نگیرد، بلکه به آنها همچون نشانه‌ها و آیات خدا بنگرد — و حقیقتاً در برابر آنها سپاسگزار باشد. قرآن پیوسته در این باره تأکید می‌کند و آدمی را متوجه می‌سازد که همهٔ چیزهای نیکو که از آنها در این زندگی دنیایی بهره‌مند می‌شود، در واقع چیزی جز هدایا و بخششهایی الاهی نیست. اسلام به عنوان یگ دین، از این لحاظ، دستورالعمل آمیخته به اندرزی برای سپاسگزاری نسبت به خدا است. در عین حال، به آدمی اندرز می‌دهد که کاملاً به وابستگی و نیازمندی نهایی و اساسی خود به خدا و عنایت او توجه داشته باشد. از دید دینی قرآن، این توجه و آگاهی انسان نسبت به وابستگی و نیازمندی به خدا، همان آغاز ایمان و اعتقاد واقعی به خدا است. و از همین جا معلوم می‌شود که چرا فعل کَفَر — یا صورت اسمی آن کُفر — خرده

خرده از معنی اصلی «ناسپاسی» خود انحراف پیدا کرده و پیوسته به معنی «بی‌باوری» و نفی تصوّر ایمان نزدیک شده است. در آن آیات قرآنی که نزدیک اواخر زندگی حضرت محمد(ص) به او وحی شده، دیگر کَفَرَ معنی ضِدّ شُكْر یعنی سپاسگزار بودن ندارد بلکه کلمه‌ای ضِدّ اَقْن است و اسم فاعل آن یعنی کافر — سرنوشت این صورت اشتقاقی کلمه کفر، آن بود که در تاریخ آینده اندیشه اسلامی، خواه کلامی یا سیاسی، نقشی بسیار برجسته داشته باشد — به سادگی معنی «غیر مؤمن» پیدا کرد.^۱ و به همین ترتیب کلمه شُكْر به نوبه خود بسیار به مفهوم خود ایمان نزدیک شده است. در جاهای متعددی از قرآن، شُكْر یعنی سپاسگزار بودن نسبت به خدا تقریباً مترادف با اَقْن یعنی ایمان داشتن به خدا ذکر شده است، هرچند البته تغییر شکل معنیشناختی در این مورد به اندازه کَفَر کامل نبوده است.

در هر مورد می‌بینیم که چگونه معانی کلمات در تحت تأثیر کلمات مجاور خود و در نتیجه همین مجاورت با مجموعه دستگاہی که به آن تعلق دارند، تغییر می‌پذیرد. کلمه‌ای که به معنی «سپاسگزاری» بود، جز با قرار گرفتن در زمینه معنیشناختی خاص، نمی‌توانست معنی «ایمان» پیدا کند که همه عناصر در این زمینه در توجیه آن به طرف این معنی جدید مؤثر بوده‌اند. و بنابر تمایزی که میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» قائل شدیم، به حق می‌توانیم چنین بگوییم که در مورد شُكْر یک معنی نسبی بسیار مشخص در پیرامون هسته اساسی این کلمه در قرآن به وجود آمد و سبب آن شد که این کلمه گاه بتواند تقریباً مترادف با اَقْن به کار رود، در صورتی که در مورد کَفَر یعنی «ناسپاس بودن» معنی نسبی غلبه پیدا کرد و بر معنی اساسی آن چندان پیشی گرفت که از این کلمه سرانجام کلمه تازه‌ای با معنی اساسی «بی‌ایمانی» پدیدار شد.

۱ — برای اطلاع از تفصیل بیشتر درباره کفر به پس از این، فصل نهم، و نیز به کتاب قدیستر من، «ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن»، توکیو، ۱۹۵۹ — The Structure of the Ethical Terms in the Koran. — مراجعه کنید که یک فصل تمام (نهم) به معنی این کلمه در قرآن اختصاص یافته است.

اکنون باید چند کلمه دربارهٔ ماهیت واقعی آنچه به نام معنی «اساسی» نامیدم و آن را از معنی «نسبی» متمایز ساختم، گفته شود. باید به خاطر داشت که معنی «اساسی» که یک کلمه همیشه به عنوان مغز و هسته باخود حمل می کند، و بنابراین در هردستگاه که وارد شود، تا زمانی که این کلمه در جامعهٔ زبانی به صورت یک کلمه باقی مانده است، از آن جدا نمی شود، این معنی «اساسی» در واقع چیزی جز یک تصوّر روششناختی نیست، یعنی یک اصل موضوع نظری است که در هر جا بخواهیم معنی کلمه را به صورت علمی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، سودمند واقع می شود، ولی هرگز آن را به صورت مجرد در جهان واقعیات نمی یابیم. تنها وجود چنین چیزی را در تحلیل معنیشناختی کلمات به عنوان فرضیه ای کارآمد فرض می کنیم، بدان جهت که در اغلب موارد چنین فرضی کار تحلیل ما را آسانتر می کند، و فهمیدن معانی کلمات را ساماندارتر و از لحاظ علمی درستتر می سازد. حقیقت را بخواهیم، کلمات، نموده های اجتماعی و فرهنگی پیچیده ای هستند، و در جهان واقعیت حتی یک کلمه هم نمی توان یافت که معنی مجسم و ملموس آن کاملاً به وسیلهٔ آنچه معنی «اساسی» نامیدم پوشیده شود. همهٔ کلمات بدون استثنا کمابیش به صورتی برجسته با رنگی برخاسته از ساخت فرهنگی محیطی که فعلاً در آن وجود دارند، رنگین شده اند.

۴ - وارثان و جهان بینی

۱

بخش گسترده به ملاحظه تسامحی روششناختی میان دو گونه معنی «نسبی» و «اساسی» وابسته به یکدیگر اختصاص داشت که من آنها را به نامهای «اساسی» و «نسبی» نامیدم. و از این لحاظ چند مثال از قرآن برخاسته عرضه شد. هدف ما از آوردن مثالها بیش از نشان دادن اختلاف با مثالهای

عینی ثابت کردن این امر بود که تحلیل معنیشناختی جنبه «نسبی» معنی کلمه، علاوه بردانش تخصصی زبانشناختی نسبت به کلمه، نیازمند کاوش و تحقیقی دقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم آن است. زیرا، سرانجام، آنچه به نام معنی «نسبی» یک کلمه خوانده می شود، چیزی جز تجلی عینی یا تبلور روح فرهنگ و بازتاب درست تمایل کلی روانشناختی یا به صورت دیگر مردمی نیست که کلمه را همچون بخشی از واژگان خود به کار می برند.

چنان تصور می کنم که این مطلب نیز آشکار شده است که تحلیل معنیشناختی نه تحلیل صوری ساخت یک کلمه است و نه تحقیق در معنی اصلی پیوسته به این کلمه یعنی معنی اشتقاقی آن.

اشتقاق و ریشه شناسی، حتی در آن صورت که خوشبختی آگاهی از آن را داشته باشیم، تنها می تواند برگه ای از لحاظ معنی «اساسی» کلمه در اختیار ما قرار دهد. و باید به خاطر داشته باشیم که ریشه شناسی در بسیاری از موارد بر پایه حدس و گمان بنا می شود، و بسیار اتفاق می افتد که از این لحاظ بارازی ناگشودنی مواجه می شویم. تحلیل معنیشناختی، به تصور و دریافت ما، چیزی است که از این حد بسیار تجاوز می کند. اگر بخواهیم آن را طبقه بندی کنیم، به صورت دانشی فرهنگی جلوه گر می شود. تجزیه و تحلیل عناصر اساسی و نسبی یک کلمه کلیدی باید چنان صورت بگیرد که، اگر واقعاً به این کار توفیق حاصل کنیم، ترکیب دو سیمای معنی کلمه یک سیمای خاص را در روشنی قرار دهد، یعنی چهره برجسته ای از آن فرهنگ را بدان صورت که بوده یا هست و آگاهانه به توسط کسانی که بدان فرهنگ تعلق داشته اند آزموده شده، جلوه گر سازد. و در پایان، اگر اصلاً امکان رسیدن به این مرحله نهایی دست دهد، همه تحلیلی که صورت گرفته باید در ساختن مجدد تمام ساختمان فرهنگ بدان صورت که واقعاً در تصور مردم وابسته به آن زیسته — یا زندگی می کند — در یک تراز تحلیلی به ما کومک کند. و این همان چیزی است که من آن را «جهانبینی معنیشناختی» می نامم.

و اکنون آنچه باقی مانده بیان تفصیلی این مطلب است که «جهانبینی معنیشناختی» چگونه چیزی است و اساساً چگونه ساخته می شود و برچه

زمینه‌ای می‌توانیم به آن معتقد شویم که این جهان‌بینی از لحاظ فلسفی یک وجودشناسی بالنده بنا می‌کند که پیش از این به صورتی گذرا به آن اشاره‌ای کردیم.

با توجه به این مطلب کار خود را با تکرار آنچه پیشتر ذکر کردیم، یعنی اینکه کلمات در یک زبان یک دستگاه و شبکه به هم گره خورده تشکیل می‌دهد، آغاز می‌کنیم. الگوی عمده آن دستگاه با عده‌ای از کلمات با اهمیت خاص ساخته می‌شود. ذکر این نکته در اینجا ضروری است که همه کلمات در یک واژگان برای به وجود آوردن ساختمان خاص تصور وجود شناختی مندرج در آن واژگان، هر اندازه از لحاظ‌های دیگر مهم بوده باشند، با یکدیگر اهمیت برابر ندارند. مثلاً، کلمه انگلیسی «شتون» به معنی «سنگ» ممکن است در زندگی روزانه مردم انگلیسی زبان بسیار مهم بوده باشد. ولی این کلمه، ظاهراً، نقش عمده‌ای در ساختن جهان‌بینی زبان انگلیسی کنونی ندارد. به همین ترتیب، کلمه قرطاس به معنی «کاغذ پوستی» که در سوره انعام^{۱۰} آمده، کلمه‌ای برجسته و جالب توجه، هم از لحاظ زبان‌شناسی و هم از لحاظ تاریخ فرهنگی اعراب است، ولی به هیچ وجه اساسی سهمی درباره مشخص کردن ماهیت بینش قرآنی نسبت به جهان ندارد. کلمه شاعر چندین درجه مخصوصاً از جهت منفی، مهمتر از آن است، بدان جهت که قرآن چندین بار در این باره تأکید می‌کند که پیغمبر اسلام «شاعر نیست»^{۱۱}. و با وجود این اهمیت آن، چون با خود کلمه نبی مقایسه شود، بسیار کم است.

کلماتی را که نقشی واقعاً قطعی در ساختن جهان‌بینی تصویری قرآن دارند، به نام «کلمات یا اصطلاحات کلیدی» قرآن می‌نامیم. از این قبیل است کلمات: الله، اسلام، ایمان، کافر، نبی، رسول. مهمترین و نیز دشوارترین کار دانشمند معنی‌شناس که می‌خواهد قرآن را از این لحاظ مورد مطالعه و تحقیق قرار

۱۰ - آیه ۹۱، که در آنجا به این مطلب اشاره شده است که جهودان به رشک کتاب مقدس

موسی را «در قرطاسها» پنهان نگاه می‌دارند.

۱۱ - مثلاً سوره الحاقة، آیه ۴۲.

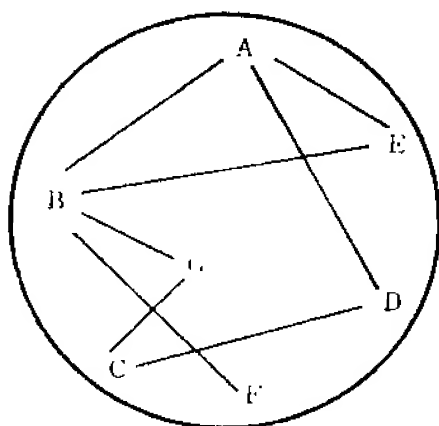
دهد، استخراج اصطلاحات کلیدی قرآن از میان واژگان قرآنی است. چه تعیین‌کننده همه کار تحلیلی آینده وی همین استخراج اصطلاحات کلیدی است؛ بدون شک این عمل شالوده تمام بنایی است که باید بسازد.

تقریباً به صورتی اجتناب‌ناپذیر در انتخاب کلمات کلیدی مقداری عمل از روی دلخواه و مِن عِنْدی صورت می‌گیرد و این امر لا اقل در بعضی از جنبه‌های سراسر کار شخص محقق تأثیر می‌کند. برای آوردن یک مثال می‌گوییم: در قرآن بیش از ده بار به کلمه عرش خدا اشاره شده است^{۱۲}، و این را می‌دانیم که مفهوم عرش در بحثهای متکلمان متأخر مقامی برجسته داشته، و به عنوان یک نماد (سمبول) در تصوّف اسلامی از اهمیت خاص برخوردار بوده است. ولی این مطلب که تصوّر و مفهوم عرش آن اندازه در مرحله قرآنی آن حایز اهمیت باشد که همچون یک اصطلاح کلیدی مورد بحث و تحقیق واقع شود، بدون شک چیزی است که اتفاق کلمه درباره آن وجود ندارد. و معنیشناس در ضمن کارهای پژوهشی و تحلیلی خود با کلمات دیگری مشابه کلمه عرش روبه‌رو است. ولی این یک مسئله و دشواری واقعی نیست، چه لا اقل از لحاظ قسمت عمده اصطلاحات کلیدی اختلاف کلمه‌ای میان معنیشناسان وجود ندارد. هیچ کس در انتخاب کلمات اسلام و ایمان و کفر و نبی و نظایر اینها دچار تردید نمی‌شود.

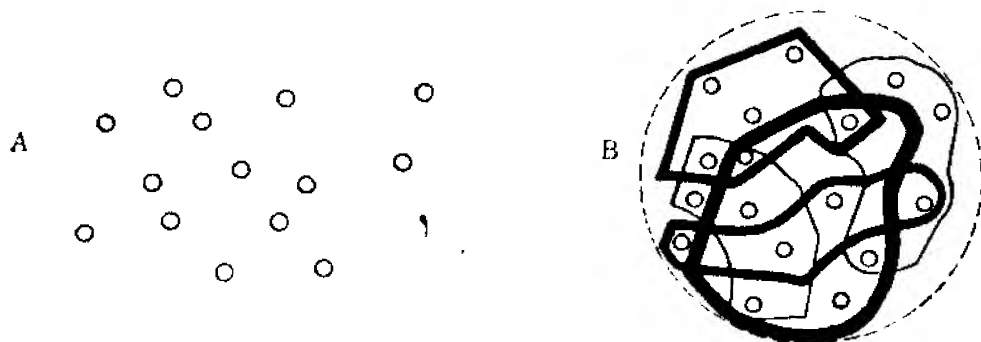
اصطلاحات کلیدی در میان خود الگوی تمام واژگانی را می‌سازند که خود افراد نماینده آن هستند. و این کیفیت از کنارهم قرار گرفتن آنها به اشکال و نسبت‌های گوناگون فراهم می‌شود. چنانکه پیشتر گفتم، به صورت کاملاً مستقل از یکدیگر وجود ندارند؛ در جهات مختلف به راههایی پیچیده با یکدیگر مربوطند. فرض کنیم A و B و C و D و E و F و G اصطلاحات کلیدی

۱۲ - مثلاً در سوره نمل، آیه ۲۶: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، «خدا! نیست معبودی جز او، پروردگار عرش بزرگ»؛ و سوره طه، آیه ۵/۴: «أَلَرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، «خدای بخشنده بر عرش مستولی شد». اهمیت مفهوم «عرش» از تعبیر قرآنی در توصیف خدا به دُوالعرش یعنی صاحب و دارنده عرش آشکار می‌شود که در سوره بنی اسرائیل، آیه ۴۲/۴۴، و سوره بروج آیه ۱۵، آمده است.

یک واژگان بوده باشد. مثلاً کلمه A با معنی «اساسی» خود ارتباطی نزدیک با B و D و E دارد. کلمه B، به نوبه خود، علاوه بر A دارای ارتباطی صمیمی با E و F و G است، و G با C و B ارتباط دارد، و قس علی هذا. بدان گونه که چون همه این کلمات با هم به عنوان یک کلّ در نظر گرفته شود، در برابر ما به صورت یک دستگاه سازماندار تشکیل شده از عناصر مستقل و یک شبکه همبستگی معنیشناختی درمی آید. و بالاخره، همه کلمات واژگان در امتداد همین خطوط عمده و اساسی توزیع شده اند.



بدین ترتیب می بینیم که «واژگان» از این لحاظ فقط یک حاصل جمع کلی کلمات نیست؛^{۱۳} یعنی یک مجموعه اتفاقی و تصادفی از شماره زیادی از



۱۳ — تصوّر عمومی واژگان به صورت یک کتاب لغت که در آن کلمات به ترتیب الفبایی در پی یکدیگر آمده اند، در اینجا مورد بحث نیست.

کلمات توده شده بدون نظم و قاعده بر روی یکدیگر نیست که هر یک از آنها بدون ارتباط اساسی با دیگران باشد (تصویر A). برخلاف، کلمات پیوسته با یکدیگر از جهت‌های مختلف و متعدد وجود دارند و در نتیجه پهنه‌هایی را تشکیل می‌دهند که در جاهای متعدد بر روی یکدیگر قرار می‌گیرند (تصویر B). این پهنه‌ها یا بخشها را که از پیوستگیها و ارتباطات گوناگون کلمات در میان آنها حاصل می‌شود می‌توانیم به نام «میدانهای معیشناختی» بخوانیم.

هر میدان معیشناختی نماینده یک حوزه تصویری مستقلی است که از لحاظ طبیعت و ماهیت کاملاً به واژگان شباهت دارد. اختلاف میان «واژگان» و «میدان معیشناختی» آشکارا یک اختلاف نسبی است؛ اصولاً نمی‌تواند هیچ اختلافی میان آنها وجود داشته باشد. چه، در آخرین تحلیل، یک «میدان معیشناختی» کمتر از یک «واژگان» صورت یک کل صاحب سازمان نیست، چه مجموعه‌ای کلی از کلماتی است که در الگویی معین‌دار مرتب شده و دستگاهی از تصوورها و مفاهیم مرتب شده و ساخته شده بنابراین سازمان تصویری را نمایش می‌دهد. واژگان معمولاً مشتمل بر عده‌ای از حوزه‌ها است، یعنی واژگان به عنوان یک میدان تصویری بزرگ به چندین میدان خاص تقسیم شده است. ولی هر یک از میدانهای خاص، به عنوان یک بخش سازماندار واژگان، خودشایستگی آن دارد که اگرچندان بزرگ باشد که بتواند به صورت واحدی مستقل در نظر گرفته شود، عنوان یک «واژگان» پیدا کند. تنها هنگامی که آن را همچون جزء خاصی از یک کل بزرگتر مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، آن را از این کل بزرگتر متمایز می‌سازیم و به آن نام «میدان معیشناختی» می‌دهیم. میدان معیشناختی، بدین معنی، دستگاهی در درون دستگاه دیگر یعنی یک زیردستگاه یا دستگاه جزء است.

پس به صورت نظری امکان آن هست که حتی خود واژگان قرآنی را یک «میدان» خاص مندرج در کلی بزرگتر، یعنی واژگان زبان عربی در دوره نزول قرآن بدانیم. اگر اهمیت فرهنگی عظیم واژگان قرآن را در تاریخ زبان عربی از نظر دور بداریم — که عملاً چنین کاری از عهده ما بر نمی‌آید — و دیدگاهی صرفاً صوری اختیار کنیم، در آن صورت واژگان قرآنی تنها یک

دستگاه و نظام جزئی مندرج در یک دستگاه و نظام دیگر خواهد بود. در هر صورت، چنان می نماید که از اینجا هشداری به ما داده می شود که از شناختن ارتباط اساسی آن با دیگر بخشهای مهم واقع در کلّ واژگان زبان عربی غافل نباشیم. خوشبختانه، لا اقل مقدار از این بخشهای دیگر برای ما شناخته است، مخصوصاً از طریق زبان پیش از اسلام و شعر **مُخَضَّرَم**^{۱۴}، که از برکت تلاشهای فراوان و پرنج زبانشناسان دوره عباسی به ما رسیده است. شاعران پیش از اسلام و به صورت جزئی شاعران **مُخَضَّرَم** در داشتن بسیاری از کلمات کلیدی با قرآن شریکند، ولی واژگان ایشان و جهانبینی وابسته به آن در خطوطی کاملاً متفاوت با قرآن صورت پذیرفته است.

در این دو دستگاه و نظام تصویری عمده عربستان کهن — پیش از اسلامی و قرآنی — حتی عناصر متعارفی، بنابراین، متعلق به حوزه های اندیشه کاملاً متفاوت است. و این بدان معنی است که یک کلمه واحد بنابراین که به این یا آن دستگاه و نظام تعلق داشته باشد، معمولاً ارزش معنیشناختی متفاوت پیدا می کند. و چون، از لحاظ گاهشماری، واژگان شعر جاهلی مقدم بر واژگان قرآن است، مقایسه ای میان آن دو یقیناً بسیار ثمر بخش خواهد بود. از روی آن می توان توقع داشت که نور روشن کننده ای بر معنی «اساسی» بعضی از اصطلاحات کلیدی که در قرآن وجود دارد بتابد. علاوه بر این به ما اجازه آن می دهد که از خاستگاه اندیشه های تازه و تغییر شکل یافتن اندیشه های کهن در عربستان در دوره بحرانی ممتد از دوران اخیر جاهلیت تا دوران اوایل اسلام آگاه شویم، و بر ما معلوم شود که چگونه تاریخ در اندیشه و زندگی قومی اثر کرده و آن را دگرگون ساخته است. و همین دلیل عمده آن است که چرا در آنچه پس از این خواهد آمد، من پیوسته در بیان ساخت معنیشناختی واژگان قرآن به شعر دوران پیش از اسلام استناد خواهم کرد.^{۱۵}

۱۴ — اصطلاحی است برای معرفی آن دسته از اعراب که نیمه نخستین عمر خود را در دوران جاهلیت و نیمه دیگر را در اسلام گذرانده اند؛ به صورت خلاصه اصطلاحی برای معرفی اعراب معاصر پیغمبر اسلام (ص) است.

۱۵ — می توانیم در این جهت یک گام هم پیشتر برویم و بکوشیم که از این دیدگاه خاص

امیدوارم با ملاحظاتى که گذشت، این مطلب کاملاً روشن شده باشد که واژگان، دور از آنکه همچون دشتى هموار و یکنواخت باشد، عبارت از عده زیادى یا شاید بتوان گفت تعداد بیشمارى — لایه‌هاى ارتباطات به هم وابسته یا حوزه‌هاى اشتراک تصویری است که هریک از آنها متناظر با دلبستگی و علاقه‌مندی غالب یک جامعه در دوره‌ای از تاریخ آن است و بنابراین جنبه و سیمایی از کمال مطلوبها و بلندپروازیها و اشتغالات آن را خلاصه می‌کند. کوتاه سخن آنکه، واژگان ساختی چندلایه است. و این لایه‌ها، از لحاظ زبانشناختی، به توسط گروههایی از کلمات کلیدی ساخته شده‌اند که ما آنها را «میدانهای معنیشناختی» نامیدیم.

وظیفه بعدی ما تحقیق در این امر است که «میدانهای معنیشناختی» فردی با توجه به جزئیات آنها چگونه ساخته شده‌اند، و چگونه برای ما این امکان وجود دارد که یکی از آنها را در میان یک کل بسیار پیچیده که از به هم پیوستن عناصر گوناگون فراهم آمده است پیدا کنیم. بنابراین، برای بازگشت به موضوع اصلی بحث خود در این فصل، که چیزی جز معنیشناسی قرآن نیست، باید این کوشش را آغاز کنیم که حوزه‌های تصویری عمده قرآن را از یکدیگر جدا سازیم، و سپس لازم است به اکتشاف این امر پردازیم که چگونه حدود این حوزه‌های میدان معنیشناختی — بزرگ و کوچک — از همسایه‌های خود جدا شده، و ارتباط آنها با یکدیگر از چه قرار است، و ساخت درونی آنها به چه ترتیب است، و چگونه در دستگاه چند لایه بزرگتر، یعنی در نظام قرآن، سازمان یافته و یکدیگر را تکامل بخشیده‌اند، و علاوه بر این باید نسبت به ساختمان خاص معنای هر کلمه کلیدی توجه لازم مبذول داریم.

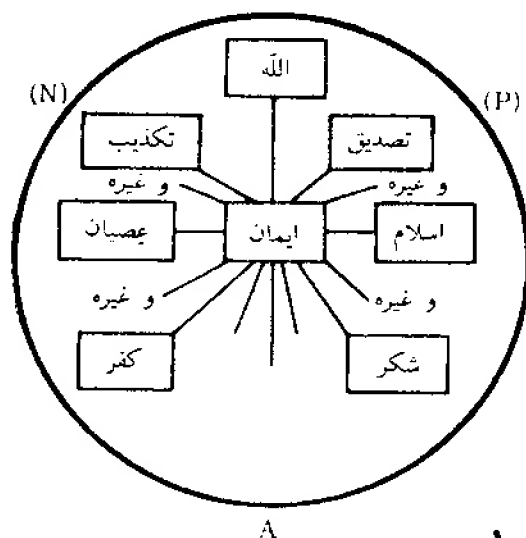
فرهنگ اسلامی را در اعصار نهضت پیشرو و گسترش آفریننده آن مورد تحقیق و پیجویی قرار دهیم. پس از آنکه معنیشناسی قرآن استقرار پیدا کرد، مقدمه خوب و واقعاً لازمی برای مطالعه ثمربخش دستگاههای معنیشناختی دیگری که بعد از دوره قرآن پیدا شده فراهم می‌آید: که کلام، فقه، فلسفه، تصوف، صرف و نحو و بلاغت از عمده‌ترین این گونه دستگاهها است. و این امر البته در خارج موضوع بحث کتاب حاضر قرار دارد. ولی من، لا اقل، بعضی از اندیشه‌های مربوط به این مسئله جالب توجه را در فصل بعد به نظر خواننده خواهم رسانید.

در این نقطه باید اصطلاح فنی دیگری — «کلمه کانونی» — را معرفی کنیم که متناظر است با یک تصور و مفهوم روانشناختی که هنگام جدا کردن و مورد تحلیل قرار دادن میدانهای معنیشناختی برای ما بسیار مفید واقع خواهد شد. از «کلمه کانونی» مقصود من یک کلمه کلیدی خاص است که نماینده و محدودکننده یک حوزه و محوطه تصویری، یعنی به اصطلاح ما یک «میدان معنیشناختی» نسبتاً مستقل و متمایز در درون یک کل بزرگتر از واژگان است. بنابراین یک «کلمه کانونی» یک «نمونه» (arché) به معنای ارسطویی این کلمه است؛ چیزی است که بنابرآن یک دستگاه جزء کلمات کلیدی تأسیس و از دیگر دستگاهها متمایز می شود. مرکز تصویری یک بخش مهم معنیشناختی واژگانی مشتمل بر عده ای کلمات کلیدی است.

چون همه کلمات کلیدی، بنابر تعریف، اصطلاحات مهم هستند، برای ما تصمیم گرفتن درباره اینکه کدام یک از همه نامزدهای «کلمه کانونی» دستگاه شدن در میان آنها باید برای این منظور انتخاب شود، دشوار است. و در اینجا نیز باید امکان حضور عنصری از انتخاب به دلخواه و برحسب تصادف را قبول کنیم. ولی نباید اجازه دهیم که این امر ما را درخصوص سودمندی روششناختی چنین تصویری کور کند. آشفتگی وضع در نتیجه این واقعیت کمتر می شود که تصور و مفهوم «کلمه کانونی» یک تصور بسیار قابل انعطاف است و لزوماً باید چنین باشد. اگر کلمه ای در یک میدان معنیشناختی عنوان «کلمه کانونی» پیدا کرده است، این امر به هیچ وجه مانع آن نیست که همین کلمه کلیدی در میدان یا میدانهای دیگر تنها کلمه کلیدی باشد. و این درست منعکس کننده ماهیت واقعی واژگان است که، چنانکه پیشتر گفتیم، پیوسته و در همه جا ساختمانی چند لایه است. و من اکنون این مطلب را با آوردن یکی دومثال روشن خواهم کرد.

مثلاً کلمه ایمان — با همه کلمات دیگر مشتق شده به صورت مستقیم از ریشه آن، همچون آمن و مؤمن — در قرآن نقشی بسیار مهم ایفا می کند. هیچ کس با این نگرش ما مخالف نیست که به این کلمه همچون کلمه ای کانونی نظر کنیم که بر میدانی مخصوص به خود حکومت می کند. و به محض

اینکه آن را به عنوان کلمهٔ کانونی برگزیدیم، به آن آغاز می‌کنیم که عده‌ای از کلمات مهم دیگر یعنی کلمات کلیدی را همچون دانه‌های خوشه در اطراف آن که عنوان نقطهٔ مرکزی یا کانونی پیدا کرده است مشاهده کنیم که روی هم رفته یک حوزه و محوطهٔ تصویری را در داخل کلّ واژگان قرآن تشکیل داده‌اند (تصویر A). این کلمات کلیدی فراهم آمده در پیرامون ایمان یا خصوصیت و رنگ مثبت (P) دارند و یا خصوصیت و رنگ منفی (N). در طرف مثبت، از جملهٔ این کلمات است کلمهٔ شکر (از فعل شَكَر) ^{۱۶}، و اسلام به معنی تسلیم شدن (از فعل اسَلَمَ) و تصدیق یعنی راست پنداشتن وحی (از فعل صَدَقَ)، واللّه به عنوان موضوع ایمان و جزاینها، در صورتی که ناحیهٔ منفی این شبکهٔ تصویری عبارت است از کلماتی همچون کفر یعنی بی‌ایمانی، و تکذیب یعنی دروغ شمردن وحی (از فعل کَذَبَ؛ کَذِب یعنی «دروغ»)، و عِصیان به معنی نافرمانی، و نفاق به معنی به دروغ خود را صاحب ایمان نشان دادن، و غیره.



بدین ترتیب گروهی از کلمات مهم، یعنی کلمات کلیدی، در اطراف

۱۶ -- دربارهٔ ارتباط نزدیک میان این و ایمان به پیش از این، صفحه ۱۹، رجوع کنید. از کفر نیز در همانجا به اختصار سخن گفتیم. و اما در خصوص کلمهٔ نفاق به کتاب من، ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، ص ۱۶۸ و بعد مراجعه کنید.

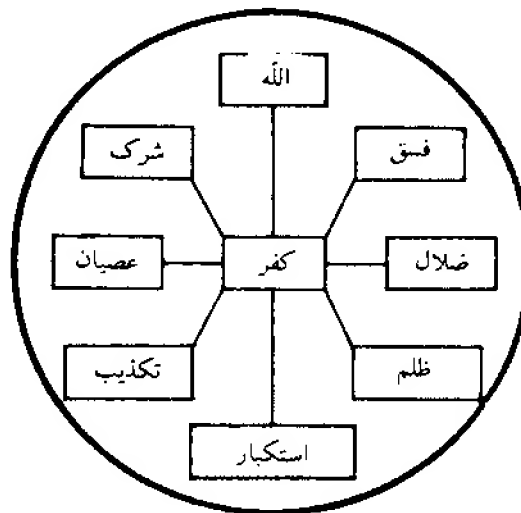
کلمه‌ای فراهم می‌آیند که همه گروه را نمایش می‌دهد و متحد می‌کند، و از این راه میدانی نسبتاً مستقل از تصوّر‌ها پدید می‌آورد. اگر کلمه‌ای که در مرکز جایگزین شده، به صورت کلی محدود کننده میدان باشد و تصوّر و مفهوم عمده را بدون توجّه به جزئیات به دست دهد، کلماتی که در پیرامون آن گرد آمده‌اند هر یک به صورتی خاص خود نماینده این یا آن جنبه از تصوّر مرکزی خواهند بود؛ اینها همچون اصل تنوع و تشخیص و تمایز عمل می‌کنند، در صورتی که کلمه کانونی عنوان اصل ایجاد وحدت و یگانگی دارد. و کلّ میدان به خودی خود یک واژگان کوچک در درون واژگان بزرگتر قرآن، یعنی یک زیر دستگاه از تصوّر‌ها می‌سازد که در داخل یک دستگاه تصویری بزرگتر قرار می‌گیرد. و این یک عبارت از عده‌ای از زیر دستگاه‌های ساخته شده است که در کنار یکدیگر وجود دارند.

ولی این هنوز تصویری درستی از ماهیت پیچیده کلّ دستگاه را به دست نمی‌دهد. پیچیدگی مطلب از این واقعیت برمی‌خیزد که هر یک از کلماتی که در زیر دستگاه ظاهر می‌شود، خواه کلمه کانونی باشد یا کلمه کلیدی، محدود به حدود یک میدان خاص باقی نمی‌ماند، بلکه معمولاً دارای ارتباط چندجانبه‌ای با کلمات دیگر است که به میدانهای دیگر تعلق دارند. کلمه کانونی یک میدان ممکن است همچون یک اصطلاح کلیدی متعارفی در میدان دیگر ظاهر شود؛ برعکس، کلمه‌ای که در یک میدان وضع اصطلاح کلیدی دارد، ممکن است در میدان و حوزه دیگر به صورت یک کلمه کانونی پدیدار شود. نیز ممکن است در آنجا بعضی کلمات باشند که همچون کلماتی کلیدی ساده مشترک میان دو یا چند میدان دیگر دیده می‌شوند.

بهترین مثال کلمه الله است که در میدان معنیشناختی ایمان که به آن اشاره کردم همچون یک کلمه کلیدی همراه با کلماتی دیگر در پیرامون کلمه کانونی ایمان قرار می‌گیرد، چه از لحاظ صرف و نحوی متعلق و مفعول فعل ایمان — آمَنَ بِاللّٰهِ — است که یکی از تعبیرات قرآن است. جانب تصویری این عبارت از آن است که خدا در اینجا همچون موضوع و متعلق ایمان در نظر گرفته شده است. ولی دیدگاههای دیگری نیز هست که از آنها کلمه الله باید همچون

یک کلمه کانونی در نظر گرفته شود که در پیرامون خود عده‌ای از کلمات کلیدی و از جمله خود ایمان را فراهم آورده است. حقیقت آن است که، کلمه الله عالترین کلمه کانونی در واژگان قرآنی است که بر سراسر قلمرو آن فرمانروایی دارد. و این چیزی جز سیمای معنیشناختی حقیقتی نیست که معمولاً با گفتن اینکه جهان قرآن اصولاً خدا مرکزی است همان را در نظر داریم. پس از این بازهم فرصتی برای بازگشت به این مطلب در این کتاب فراهم خواهد آمد.

در باره باقی کلمات کلیدی که در همین میدان ظاهر می‌شود، بدون شک اسلام شایستگی آن دارد که همچون یک کلمه کانونی با میدان معنیشناختی مخصوص خود مورد ملاحظه واقع شود. و نیز چنین است کلمه کفر در جهت منفی. باقیمانده، یعنی کلماتی همچون شکر و تصدیق و تکذیب ظاهراً شایستگی آن ندارند که در یک دستگاه تصویری در قرآن وضع مرکزی پیدا کنند.



B

۹

میدان معنیشناختی کفر را می‌توان با این نمودار (تصویر B) نمایش داد. این نمودار را عمده‌ا، با حذف همه عناصر منفی، یعنی کلماتی که جانب مثبت نمودار نشان‌دهنده میدان معنیشناختی ایمان (تصویر A) را می‌سازند، ساده و خلاصه کرده‌ایم. همه کلمات کلیدی که کلمه کانونی را در این نمودار احاطه کرده‌اند، یا کلماتی به معنی سیمای جزئی و خاص خود تصور کفر

هستند، یا کلماتی که تصوّرات دارای ارتباط نزدیک با کفر را در قرآن نمایش می‌دهند.^{۱۷}

همان گونه که پیشتر بیان کردیم، در نتیجه این واقعیت که، بنا بر قاعده، کلمه کلیدی واحد با همین عنوان کلمه کلیدی به چند میدان متفاوت تعلّق دارد که در حوزه‌های مختلف سبب پیدا شدن روابط معنی‌شناختی متفاوت می‌شوند، پیچیدگی کلّ دستگاه بسیار افزایش پیدا می‌کند. مثلاً کلمه ضلال را در میدان معنی‌شناختی کفر در نظر می‌گیریم. معنی خاصّ ضلال «به بیراهه رفتن» و «از راه راست دور شدن» و فعل آن ضلّ است. جزئی از این تصوّر دینی بسیار برجسته قرآن است که خدا «راه راست» را برای رستگار شدن به بندگان خود می‌نماید، ولی تنها معدودی از آنان بر این راه می‌روند و بسیاری در بیراهه گام برمی‌دارند. برحسب میدان معنی‌شناختی که ما اکنون از آن بحث می‌کنیم کفر یعنی «بی‌ایمانی» نسبت به خدا درست نتیجه لازم عمل انسانی است که به جای تنها راه راست راه نادرست را برگزیده— یا چنان است که ناگزیر باید آن را برگزیند.^{۱۸} به عبارت دیگر کفر و ضلال درست اشاره به امر واحدی است که از دو زاویه مختلف به آن نظر شده باشد. و به همین اعتبار است که کلمه ضلال مقام خاصّ خود را در میدان کفر دارد. ولی نکته مورد توجّه آن است که، چنانکه هم‌اکنون خواهیم دید، این تنها مکان خاصّ تعیین شده برای ضلال در تمام دستگاه واژگان قرآنی نیست.

مفهوم راه، صراط یا سبیل، نقش برجسته‌تری در تشکیل تصوّر خاصّ قرآنی دارد. حتی یک خواننده سطحی متوجّه این نکته می‌شود که قرآن از اوّل تا آخر اشباع شده با این اندیشه است. آشکارا صراط یا مترادف آن سبیل کلمه‌ای

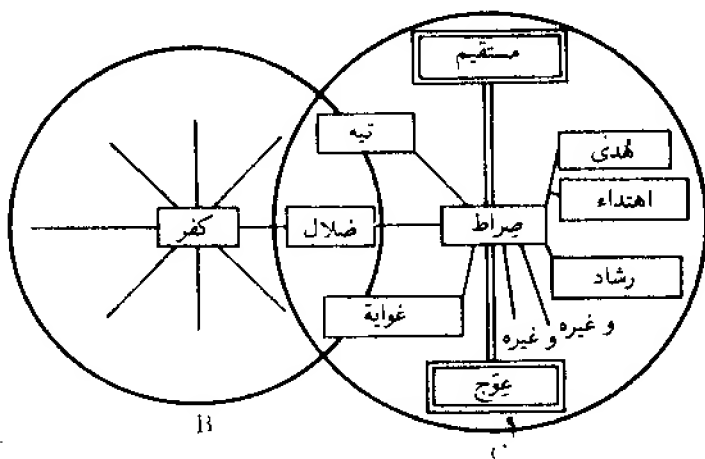
۹

۱۷ — برای تحلیل تفصیلی همه این کلمات، به ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن،

ص ۱۱۳ و بعد مراجعه کنید.

۱۸ — متن قرآن این دوشکل‌نگرش را درباره این مسئله القا می‌کند، و همین امر در علم کلام اسلامی بحث درباره مسئله معنایی تقابل میان تقدیرالاهی و آزادی انسان را پیش آورده است. به پس از این، فصل ششم، بخش ۲، مراجعه کنید.

کلیدی است که بر تمام میدان معنیشناختی فراهم آمده از خانواده ای از کلمات حکومت می کند که هر یک از آنها، به روش خاص و از دیدگاه خاص خود، نماینده وجهه ای از اندیشه قرآنی است. کلمات کلیدی این میدان را می توان برحسب قرارداد در زیر سه گروه عمده طبقه بندی کرد. (۱) در مقام اول کلماتی می آید که نماینده تصوّرهای مربوط به ماهیت و طبیعت خود راه است. قرآن به این مسئله راه از دیدگاه راست بودن (مستقیم، سَوّی، و غیره) یا کج بودن (عَوَج، و غیره) آن نظر می کند. (۲) تصوّرهای و مفاهیم وابسته به انتخاب انسان، یا رهبری شدن وی به راه راست (هُدًی، إِهْتِدَاء، رَشَد، و غیره). (۳) تصوّرهای و مفاهیم سرگردانی و گمراهی از راه راست (ضلال، غَوَاة، تِه، و غیره). نمودار C به صورتی بسیار ساده شده آن چارچوب ساختمانی را نمایش می دهد که در آن تصوّرهای گوناگون وابسته به تصوّر مرکزی صراط در کنار یکدیگر قرار گرفته و به صورت کلی و اجمالی ارتباط آنها با یکدیگر در گروههای کوچکتری آشکار می شود که آنها نیز با هم به صورت مثبت یا منفی وابستگی دارند و سرانجام در میدان معنیشناختی بزرگ صراط صورت وحدت پیدا می کنند.



در اینجا امر مهمتری جلب توجه می کند. اگر نمودار C را با نمودار B مقایسه کنیم — که نمودار معنیشناختی کفر است — بلافاصله به این نکته متوجه خواهیم شد که کلمه ضلال میان هر دو دستگاه مشترک است. به عبارت دیگر، کلمه واحد به اعتبار واحد کلمه کلیدی بودن به دو دستگاه تصویری

متفاوت تعلق پیدا کرده است. به عنوان کلمه‌ای کلیدی در B و C وظیفهٔ اساسی واحدی را انجام می‌دهد، ولی نقش عینی و ملموسی که ایفا می‌کند، برحسب اینکه عضوی از این یا آن دستگاه باشد، به صورتی وسیع تغییر می‌پذیرد. ضلال، به عنوان کلمه‌ای کلیدی از کفر در روشنی کاملاً متفاوتی از بودن همین کلمهٔ ضلال در میدان صراط دیده می‌شود، به سبب آنکه پیوندها و ارتباطهای آن در دو میدان با یکدیگر متفاوت است. ولی با این همه، از سوی دیگر، این مطلب درست است که کلمهٔ ضلال حلقهٔ اتصالی میان دو دستگاه به وجود می‌آورد. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که دو میدان معنیشناختی عمدهٔ قرآن با یکدیگر از راهی بسیار دقیق و ظریف ولی صمیمانه و نزدیک ارتباط پیدا می‌کنند، بدون آنکه استقلال نسبی خود را از کف بدهند. البته من در اینجا، به عمد، مطلب را تا آخرین درجه ساده کرده‌ام، و این را نیک می‌دانم که در پاره‌ای از موارد ساده کردن مفرط روش‌شناختی، ساخت اصلی چیزها را بهتر آشکار می‌سازد. در حقیقت، ضلال تنها نقطهٔ تماس میان B و C نیست؛ بسیاری نقاط دیگر از این قبیل می‌توان کشف کرد. ولی نکتهٔ اساسی دربارهٔ مسئلهٔ حاضر ما توجه به این امر است که یک کلمهٔ کلیدی می‌تواند در چندین میدان معنیشناختی در آن واحد به اعتبار کلیدی بودن ظاهر شود، و در هر یک از آنها سهمی متفاوت داشته باشد، و در عین حال حلقهٔ اتصالی میان آنها باشد. این امر، افزودهٔ با واقعیت یادشده در فوق مبنی بر اینکه کلمهٔ کانونی یک میدان معنیشناختی ممکن است در یک یا چند میدان معنیشناختی دیگر به عنوان کلمهٔ کلیدی ظاهر شود و غالباً نیز چنین اتفاق می‌افتد، سبب آن است که بصیرتی روشن دربارهٔ پیچیدگی آنچه به نام «واژگان» خوانده می‌شود، برای ما حاصل آید. در نتیجه، واژگان به عنوان حاصل جمع کلی همهٔ میدانهای معنیشناختی، همچون شبکه‌ای پیچیده و وسیع از ارتباطات چندجانبه میان کلمات به نظر می‌رسد که متناظر با یک کل سازماندار فراهم آمده از تصوّراتی است که با یکدیگر از هزاران راه ارتباط و وابستگی دارند. چنین کل سازمانداری از تصوّرهای که نماد (سمبول) آن واژگان یک قوم و یک دستگاه تصوّری کلی است، همان است که من آن را به نام «Weltanschauung» ،

یا — برای متمایز ساختن آن از گونه‌های دیگر جهان‌بینی حاصل شده با روش‌های دیگر، مثلاً جهان‌بینی فلسفی — « Semantic Weltanschauung » یعنی جهان‌بینی معنیشناختی می‌نامم. خواننده توجه دارد که من در آنچه گذشت پیوسته دو عبارت «دستگاه تصویری» و «واژگان» را بیشتر بدون تفاوت و تمایز قائل شدن میان آنها به کار برده‌ام. و این بدان جهت است که این دو تعبیر، به نظر من، چیزی جز دو سیما از امری واحد نیستند، بدین معنی که «زبان‌شناختی» به سادگی جانب دیگر «تصویری» است. یک تصور، هر چند قابل تعریف باشد،^{۱۹} به خودی خود چیزی طفره‌آمیز و آشفته است و گرفتن و در یافتن آن دشواری دارد و همیشه دارای حدودی مبهم است. تنها هنگامی به آن آغاز می‌کند که دارای وجودی مستقل با حدودی کمابیش ثابت باشد که در لفافی زبان‌شناختی پیچیده شود، یعنی به صورت یک کلمه درآید. همه تصوراتهای شناخته و پذیرفته شده بدین گونه در جامعه‌ای معین و در دوره‌ای از تاریخ، بنابر قاعده، تمایل به آن دارند که از لحاظ زبان‌شناختی زود یا دیر تثبیت شوند و بدین ترتیب شکل و صورت ملموس و نسبتاً پایداری پیدا کنند. تنها پس از آن است که عنوان اشیاء و وجودهای اجتماعی به معنی واقعی این کلمه پیدا می‌کنند، و آشکارا میان همه کسانی که به آن اجتماع تعلق دارند مشترک می‌شوند. به صورت نظری، من به هیچ وجه منکر امکان وجود تصورات «مقدم بر زبان‌شناسی» نیستم، ولی اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشد، در آن سوی مرزهای توجه علمی ما قرار دارد. به هر صورت هنگامی که کلمه تصور را در این کتاب به کار می‌برم، مقصودم تصویری است که کلمه‌ای به دنبال خود داشته باشد. همین مطلب در باره مجموعه کلی

۱۹ — در این کتاب، همچون در کتاب فلیمر خود که بیشتر از آن در این فصل یاد کردم، مقصودم از کلمه «تصور» (Concept) همان معنی است که فروبیر و گودنو و اوستین، نویسندگان کتاب معتبر تحقیقی درباره اندیشیدن، نیویورک، ۱۹۵۶ به کار برده‌اند.

J.S. Brunner, J.J. Goodnow and G.A. Austin, A Study of thinking

— در این کتاب، به عنوان ضمیمه، مقاله‌ای درباره زبان و مقولات، نوشته راجر براون آمده که اهمیت آن از خود کتاب کمتر نیست — Roger Brown, language and Categories

تصویرهای سازماندار نیز صادق است که از آنها در این کتاب سخن می‌گوییم. یک شبکه پیچیده واحد از پیوستگیها و ارتباطها، به اعتبار سیمای زبانشناختی آن، یک «واژگان» است، و به اعتبار سیمای تصویری یک «جهانبینی». و به همین معنی و تنها به همین معنی است که ما پس از این، هنگام بحث در مسئله جهانبینی معنیشناختی قرآن، توجه خود را معطوف می‌داریم.

آنچه باقی می‌ماند گفتن کلمه‌ای درخصوص آن هدف و کمال مطلوب نهایی است که ما در ادامه این بحث برای خود برگزیده‌ایم. چون هر نظام و دستگاه شایسته این نام باید مبتنی بر اصلی الگوساز باشد، طبیعی است که در آنچه مورد بحث ما است نیز، نه تنها هر میدان معنیشناختی فردی بلکه کل دستگاه تصویرهای قرآنی فراگیرنده همه لایه‌های ارتباط و پیوستگیها، مبتنی بر الگویی است که به اندیشه خاص قرآنی اختصاص دارد، و این اندیشه را از نظامها و دستگاههای تصویری غیر قرآنی، خواه اسلامی و خواه جز آن، متمایز می‌سازد.^{۲۰}

با به کار بردن کلمات یکی از پیشتازان برجسته این نوع تحقیق، یعنی ادوارد سایپر، می‌توان گفت که برای هر نظام و دستگاه «چیزی به عنوان نقشه اساسی و طرز و روش خاص وجود دارد». برای جدا کردن این طرح و نقشه اساسی، لازم است که — به گفته سایپر — «روح ساختمانی» فرمانروای بر طبیعت و ماهیت کل نظام قرآنی و شناختن روش کار آن آخرین هدف هر فرد معنیشناسی باشد که قرآن را مورد تحقیق قرار می‌دهد، و تا زمانی که به علم معنیشناسی همچون یک علم فرهنگی نگاه می‌کند همین هدف و نظر را داشته باشد. چه تنها هنگامی که در این کار توفیق حاصل کنیم، می‌توانیم به آن امیدوار باشیم که جهانبینی قرآن را، که از لحاظ فلسفی چیزی جز «وجودشناسی قرآنی» نیست و در آغاز این فصل بدان اشاره کردیم، در روشنی قرار دهیم.

۲۰ — از این مطلب در فصل بعد آگاه خواهیم شد. ارتباط تاریخی میان جهانبینی دینی قرآن

و جهانبینی کلام اسلامی به صورت خاص جلب توجه است.

البته این همه یک کمال مطلوب محض است که باید بپذیریم که دست یافتن به آن بسیار دشوار است یا هرگز به آن دسترس نخواهیم داشت. تحقیق حاضر روی هم رفته تنها گام نخستین و متواضعانه‌ای است که به جانب این هدف نهایی برداشته شده است.

فصل دوم

اصطلاحات کلیدی قرآن در تاریخ

۱ - معنیشناسی همزمان و زمانگذر

حقیقت آن است که اغلب مسائلی که در فصل حاضر مورد بحث واقع شده، در داخل چشم انداز این کتاب قرار نمی گیرد که، همان گونه که مکرر در فصل پیش بدان اشاره شد، هدف آن تحقیق در جهان بینی قرآن از طریق واژگان آن است. و همین هدف طبیعتاً تعیین کننده دامنه پژوهشها و ملاحظات است که پرداختن به آن مجاز شمرده می شود. از «تاریخ» کلمات کلیدی تنها جزء پیش از اسلامی یعنی پیش از قرآنی آن برای منظور ما ضرورت دارد، تا آن حد که معانی «اساسی» کلمات را در روشنی قرار دهد. تکامل و گسترش معانی در دوره های پس از قرآنی به هیچ وجه مستقیماً طرف توجه ما قرار نمی گیرد.

اگر، با وجود این واقعیت آشکار، هنوز درباره این نکته اصرار می ورزیم که در این نقطه لااقل به مسائل مهم برخاسته از معنیشناسی تاریخی مربوط به دگرگونی هایی که برای بعضی از اصطلاحات کلیدی در طول تاریخ پیدا شده توجه کنیم، این اصرار و توجه سه دلیل دارد.

نخست: چون، به صورت کلی، مطالعه و پژوهش در یک مسئله از دو یا چند زاویه متفاوت ولی دارای ارتباط نزدیک با یکدیگر، سبب به دست آوردن دیدی ژرفتر و جامعتر درباره آن مسئله می شود، می توانیم به حق توقع آن داشته باشیم که، در تحقیق خاص ما نیز، چون مسئله «واژگان» از نو همچون یک فرایند تاریخی مورد مطالعه واقع شود، به دنباله بحثی که پیشتر صورت گرفت،

سبب آن شود که بتوانیم بعضی از سیماهای مهم مسائل نظری را که به صورت کامل در فصل پیش درباره آنها سخن گفته نشده، آشکار سازد و در روشنی قرار دهد.

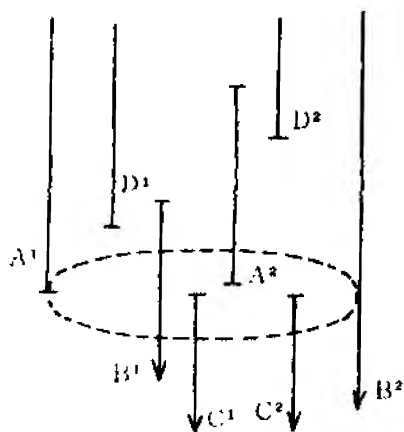
دوم آنکه، با پیجویی درباره گسترش و تکامل معنیشناختی بعضی از اصطلاحات کلیدی قرآن در دستگاہهایی غیرقرآنی که با گذشت زمان در جهان اسلام به وجود آمده بوده، این شایستگی و فرصت برای ما فراهم می آید که روشنی تازه‌ای بر خصوصیت آن معانی در خود قرآن بیفکنیم. بالاخره، مطالعه دقیق مسئله امکان و اهمیت یک معنیشناسی تاریخی، مزایا و محدودیتهای روشها و اصول مخصوص به معنیشناسی ایستان را روشن می کند و، از این راه، به ما اجازه می دهد که دو معنیشناسی را به سودمندترین وجه با یکدیگر ترکیب کنیم و آن را در تجزیه و تحلیل واژگان قرآنی مورد استفاده قرار دهیم.

اکنون برای ورود مستقیم به بحث مورد نظر گوئیم که به «واژگان»

می توان از دو نقطه دید روانشناختی متفاوت نظر کرد. در زبانشناسی نوین این دو دیدگاه به نامهای «زمانگذر» و «همزمان»^{*} خوانده می شود. زمانگذر، چنانکه ترکیب و اشتقاق کلمه نشان می دهد، عبارت از دیدی از زبان است که در آن عنصر زمان در هرچه مربوط به زبانشناسی است علی الاصول مورد تأکید واقع می شود. بنابراین واژگان، از لحاظ زمانگذر، بسته‌ای از کلمات است که هریک از آنها مستقل از دیگران به روش خاص خود رشد می کند و تغییر می پذیرد. بعضی از کلمات موجود در گروه و دسته ممکن است حالت توقف پیدا کند، یعنی در دوره‌ای از زمان (As) استعمال آنها موقوف شود؛ کلمات دیگر مدت درازتری (Bs) رایج می مانند؛ و نیز ممکن است در نقطه معینی از زمان کلماتی تازه در صحنه زبان پیدا شوند و از آن زمان (Cs) تاریخ خود را آغاز کنند.

اگر جریان تاریخ را به صورت افقی در دوره‌ای قطع کنیم، مقطعی حاصل می شود که می توان آن را به شکل سطحی هموار که از عده‌ای کلمات

تشکیل شده است که در جریان زمان تا آن نقطه به حیات خود ادامه داده اند، مجسم ساخت. بر روی این سطح، چنانکه مشاهده می شود، A^1 و B^1 و Cs همه با هم ظاهر می شوند، صرف نظر از اینکه تاریخی دراز در پشت سر خود داشته باشند (A^1 و B^2) یا تاریخی کوتاه (A^2 و B^1)، یا حتی اصلاً

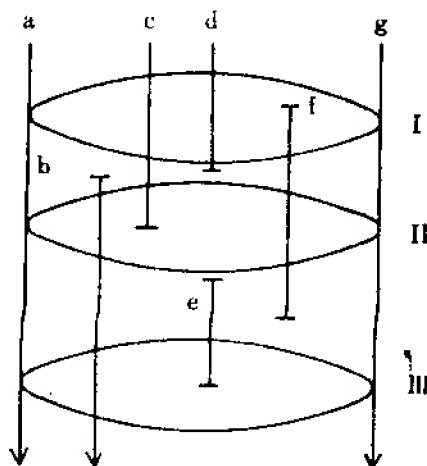


هیچ تاریخی در پشت سر خود نداشته باشند (C)، در صورتی که آن کلمات که پیش از این نقطه تاریخی از فعال بودن ساقط شده اند (Ds) طبیعتاً در ساختن این سطح هیچ شرکتی ندارند، خواه به تازگی مرگ آنها فرارسیده (D^1) یا مدت درازی از مرگ آنها گذشته باشد (D^2). چنین سطحی درست همان چیزی است که در صفحات گذشته منظور ما از آوردن کلمه «واژگان»، یعنی دستگاه سازمانداری از کلمه ها و تصوورها، بوده است. چه بر روی چنین سطحی و تنها بر روی آن است که کلمات در برابر چشمان ما به صورت شبکه پیچیده ای از تصوورها آشکار می شوند. دیدگاهی را که از برش خطوط تاریخی کلمات حاصل می شود و این فرصت را برای ما فراهم می آورد که دستگاه و نظام ایستانی از کلمات به دست آوریم، دیدگاه «همزمانی» می خوانیم.

باید توجه داشته باشیم که واژگان به این معنی خاص، یعنی سطح ایستان کلمات، محققاً چیزی ساختگی و مصنوعی است. حالت ایستانی است که مصنوعاً با متوقف ساختن جریان تاریخ همه کلمات یک زبان در نقطه ای از زمان به وسیله یک ضربه فراهم می آوریم. مقطعی که از آن حاصل می شود

حالت ایستان و ساکن دارد، ولی تنها ظاهراً چنین می نماید. به عبارت دیگر، تنها هنگامی ایستان و راکد است که از دید کلی و جمله ای و کلانبینی (ماکروسکوپی) به آن نگاه کنیم. در نگرش ذره بینی (میکروسکوپی) به آن، این سطح مقطع از زندگی و حرکت جوشان و متلاطم است. این نکته اخیر هنگامی خوب آشکار می شود که زبانی، همچون زبان ترکی نوین، در مرحله بحرانی و انقلابی خود قرار گرفته باشد. عناصر کهنه از آن فرو می ریزد، و عناصری تازه در آن پدیدار می شود؛ بعضی از کلمات تازه وارد جایگاه خوبی در دستگاه زبان پیدا می کنند، ولی بعضی از آنها به زودی محو می شوند و کلمات دیگری جای آنها را می گیرد. سیمای مجموعه کلی واژگان، حتی در فواصل کوتاه، تغییر پیدا می کند. و هنگامی که زبانی چنین مرحله ای از تغییر و انتقال را می گذراند، دست یافتن به یک سطح ایستان نسبتاً ثابت و پایدار بسیار دشوار است.^۱

هر چه باشد، در حالات عادی و هنجاری می توانیم هر اندازه سطح مقطع که بخواهیم با چنین برشهای افقی در جریان تاریخ کلمات در چندین نقطه (مثلاً برشهای I و II و III در نمودار) به وجود آوریم. و اگر این



۱ - و به همین دلیل است که نوشتن کتاب لغت خوبی برای زبان ترکی امروز دشواری

سطوح را با یکدیگر بسنجیم، خواه همه سطح باشد یا تنها بخشی از آن، به کاری پرداخته‌ایم که به نام معنی‌شناسی تاریخی نامیده می‌شود.

معنی‌شناسی تاریخی، بدین معنی، عبارت از آن نیست که تاریخ کلمات منفرد به صورت درونی ساخته شود تا از تغییر معنی آنها در جریان تاریخ آگاهی حاصل آید. این کار نماینده برداشت عمده قرن نوزدهم نسبت به زبان و مسائل زبانی بوده است. معنی‌شناسی تاریخی حقیقی، بدان صورت که امروز از این اصطلاح مفهوم ما می‌شود، تنها هنگامی آغاز می‌شود که تاریخ کلمات را به اعتبار کل دستگاه‌های ایستانی که به آنها تعلق دارند مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهیم، و به عبارت دیگر: هنگامی که دویا چند «سطح» مختلف یک زبان مثلاً عربی را در مراحل متفاوت تاریخ آن که با فاصله‌های زمانی از یکدیگر جدا شده‌اند، باهم مقایسه می‌کنیم.

بسته به هدفی که از تجزیه و تحلیل خود داریم، فاصله زمانی ممکن است کوتاه یا دراز باشد. مثلاً، حتی زبان خود قرآن را می‌توان همچون فرایندی تاریخی در نظر گرفت که حدود بیست سال امتداد داشته و مشتمل بر دو دوره متمایز مکی و مدنی بوده است. در این مورد به حق می‌توانیم دو بُرش در امتداد جریان گسترش این زبان در این دو مرحله قاطع و بحرانی به وجود آوریم و اگر هدف ما تحقیق معنی‌شناختی گسترش اندیشه اسلامی در داخل مرزهای قرآن باشد، دو مقطع را با یکدیگر مقایسه کنیم. در حقیقت، از زمانی که تَوْدُور نُولد که نظر قاطع دورانساز خود را در این موضوع اظهار داشت، چندین کشف مهم در «تاریخ» واژگان قرآنی صورت گرفته و این مطلب را روشن کرده است که پس از هجرت حضرت پیغمبر (ص) از مکه به مدینه، زبان وحی از لحاظ معنی‌شناختی تغییری ژرف پیدا کرد.^۲ یا، با پذیرفتن چشم اندازی پرمایه‌تر،

۲- جنبه‌ای وجود دارد که در آن کتابهای استاد مونتگومری وات، محمد در مکه، آکسفرد، ۱۹۵۳ و

محمد در مدینه، آکسفرد، ۱۹۵۶- Montgomery watt, Mohammad at Mecca; Mohammad at Medina

—رامی توان تحقیقی جامع در این نمود به شمار آورد. به عنوان یکی از جالب توجه‌ترین مثالها می‌توانیم کلمه بسیار معنایی تَرَكَّى را شاهد آوریم که وی آن را از دیدگاه فقه اللغة در ضمیمه D از کتاب محمد در مکه مورد بحث قرار داده است. در آنجا نشان داده است که چگونه این کلمه که معرّف تصوّر

می‌توانیم واژگان قرآنی را به اعتبار یک کلّ همچون یک دستگاه در نظر بگیریم و آن را با دستگاه‌های دیگری که پس از آن در اسلام به وجود آمد مقایسه کنیم، و این کاری است که در فصل حاضر به آن خواهیم پرداخت.

اکنون، به عنوان قاعده‌ای کلی، در مورد فرهنگی جوان و سخت در حال رشد همچون فرهنگ صدر اسلام، تکامل تاریخی زبان تمایل مشهودی را به سوی پیچیدگی و پر شاخه شدن تدریجی نشان می‌دهد. در مورد خاصّ ما، پیروزی اسلام قدرت تزلزل‌ناپذیر قرآن را به عنوان کتاب مقدّس دینی تثبیت کرد، و اثر مستقیم زبانشناختی آن در این واقعیت احساس شد که عملاً همه زبان عربی در زیر نفوذ واژگان قرآنی قرار گرفت، و زبان عربی به تمامی از این واقعیت متأثر شد.

برای نشان دادن این مطلب به ساده‌ترین و روشن‌ترین راه ممکن، من سه «سطح» معنی‌شناختی متفاوت را در تار یخ قدیم زبان عربی در نظر می‌گیرم: (۱) پیش از قرآن یا جاهلی، (۲) قرآنی، و (۳) پس از قرآنی و بالخاصّه عباسی. در مرحله نخستین پیش از اسلامی، اجمالاً سه دستگاه کلمات با سه جهان‌بینی مختلف مندرج در آنها وجود داشته است: (۱) واژگان بدوی محض که کهن‌ترین و برجسته‌ترین جهان‌بینی صحرائی را نمایش می‌دهد؛ (۲) واژگان بازرگانی که طبیعتاً با واژگان نخستین ارتباط نزدیک داشت و بر روی آن بنا شده بود، و در عین حال نماینده روح و جهان‌بینی متفاوت، و نتیجه گسترش تازه اقتصاد بازرگانی مکه بود و کلمات و اندیشه‌های مخصوص بازرگانان این شهر عمیقاً در آن نفوذ کرده بود؛^۳ (۳) واژگان یهودی-نصرانی که دستگاهی از

دینی «پاکیزه کردن نفس» یا «پاکیزه شدن» است، به تدریج با گذشت زمان در برابر کلمه مهم دیگر اسلام به معنی «تسلیم» محو شده است.

۳ — درباره اهمیت این واژگان خاص در تشکیل زبان قرآنی، مثلاً به کتاب ثوری، اصطلاحات بازرگانی — کلامی قرآن، لیدن، ۱۸۹۲ — مراجعه کنید.

C.C. Torrey, The Commercial- Theological Terms of the Koran.

اصطلاحات دینی رایج در میان جهودان^۴ و ترسایان ساکن عربستان بود و دستگاه معنایی حنیفیان را نیز شامل می شد.^۵ این سه دستگاه اجزاء سازنده وژگان عربی جاهلی یا پیش از اسلامی بوده است.

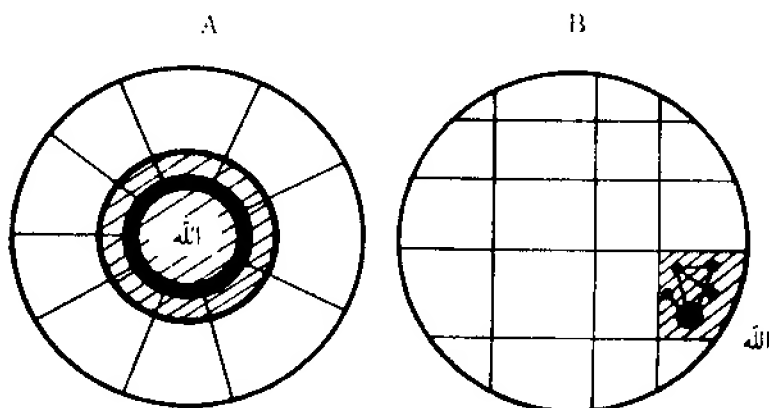
وژگان قرآن از لحاظ زبانشناختی مخلوطی از این سه دستگاه متفاوت است. ولی این بدان معنی نیست که کلمات استخراج شده از این سه منبع مختلف در قرآن به صورت عناصر نامتجانس قرار گرفته اند. همان گونه که چندین بار پیش از این به تأکید بیان کرده ایم، وژگان قرآن یک میدان وسیع معنیشناختی است، و از این لحاظ یک مجموعه سازماندار و یک نظام و دستگاه خودبسنده از کلمات است که در آن همه کلمه ها، از هر منبعی که گرفته شده باشند، یکدیگر را تکامل و تمامیت بخشیده و تفسیر و تعبیر منظم تازه ای پیدا کرده اند. مثلاً باردیگر کلمه الله را در نظر می گیریم. نام الله، همان گونه که پیشتر گفتیم و پس از این با تفصیل بیشتر خواهیم دید، برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود؛ نه تنها در درون مرزهای دینهای یکتاپرستی یهودیت و مسیحیت به صورتی وسیع رواج داشت، بلکه حتی بدویان بیابانگرد محض نیز از آن آگاه بودند. ولی این واقعیت که کلمه الله در جاهلیت شناخته بود، نباید ما را نسبت به دریافت این واقعیت دیگر کور کند که همین کلمه الله در قرآن معنایی دارد که کاملاً با معنی روزگار جاهلی آن متفاوت است. و در اینجا اهمیت تصوّر روانشناختی معنی «نسبی» که در فصل گذشته از آن سخن گفتیم، آشکار می شود. همین کلمه قدیمی الله در قرآن، به سبب وضعی که در کل سازماندار این کتاب پیدا کرده، دارای یک معنی نسبی کاملاً ویژه ای شده است.

اگر وژگان قرآنی را با وژگان پیش از اسلامی به عنوان یک کل مقایسه کنیم، بلافاصله متوجه خواهیم شد که در قرآن کلمه الله کلمه کانونی والایی است که نه تنها بر میدان معنیشناختی خاص داخل وژگان حکومت دارد، بلکه

۴ — باید به خاطر داشته باشیم که مدینه در آن زمان بزرگترین مرکز یهودیت بوده است.

۵ — درباره حنیفیان و زبان ایشان به پس از این، فصل چهارم، بخش ۵، مراجعه کنید.

بر سراسر واژگان مشتمل بر همه میدانهای معنیشناختی، یعنی همه دستگاههای تصویری مندرج در زیر آن، مستولی است، در صورتی که در دستگاه پیش از اسلامی یا جاهلی کلمات، چنین کلمه کانونی والایی وجود ندارد.^۶ این یکی از اساسیترین اختلافهای میان این دو دستگاه است. و هرچند، چنانکه پس از این خواهیم دید، تصوّرهایی پیش از اسلامی و اسلامی امور مشترک بسیاری در ساخت معنی — نه تنها از لحاظ معنی «اساسی» بلکه از لحاظ معنی «نسبی» — دارند، با وجود این همین تفاوت اساسی به تنهایی برای آن کافی است که ماهیت و ساخت این دو دستگاه را نسبت به یکدیگر از لحاظ تصوّر الله کاملاً متفاوت جلوه گر سازد.



در نظام و دستگاه قرآنی حتی یک میدان معنیشناختی واحد نیست که مستقیماً با تصوّر مرکزی الله مرتبط و در زیر فرمان آن نبوده باشد (تصویر A).^۷ و این وضع همان چیزی است که، چنانکه در فصل گذشته گفتیم،

۶ — البته جز در بخش محدودتر اندیشه های توحیدی یهودی — نصرانی. ولی واضح است که جهودان و ترسایان به هیچ روی نمایندگان اعراب پیش از اسلام نیستند. آنان، لااقل از لحاظ زبانشناختی، یک نمود محلی به شمار می روند.

۷ — در نمودار A، پهنه مرکزی که کلمه الله را احاطه کرده، میدانی معنیشناختی را نمایش می دهد که از کلماتی تشکیل شده که تصوّرهایی گوناگون قرآنی مخصوص توصیف آنچه را الله «می کند» و «هست» فرا می گیرد. و این همان چیزی است که سپس در علم کلام اسلامی در ذیل مبحثی مورد گفتگو واقع شد که به عنوان صفات الله خوانده شده است.

کسانی جز دانشمندان معنیشناس هنگامی که می گویند قرآن اصولاً «خدا-مرکزی» است، همان را در نظر دارند. الله در نظام جاهلی چیزی جز عضوی از یک میدان معنیشناختی خاص (تصویر B) نیست. در جهان بینی قرآنی گونه ای از انسجام تصویری، و شکلی از دستگاهی حقیقی مبتنی بر تصور الله و متمرکز در پیرامون آن وجود دارد که در نظام جاهلی دیده نمی شود. چه در این دستگاه جدید، همه میدانهای معنیشناختی، و بنابراین همه اصطلاحات کلیدی در زیر نفوذ و سلطه این کلمه کانونی مرکزی و والا قرار دارند. در حقیقت هیچ چیز نمی تواند از زیر سلطه آن بگریزد؛ نه تنها آن تصوورها که مستقیماً با دین و ایمان ارتباط دارند، بلکه همه اندیشه های اخلاقی و حتی تصوورهای نماینده دنیویترین جنبه های زندگی آدمی، همچون زناشویی و طلاق و ارث و مسائل بازرگانی قرارداد بستن و وام و ربا و اوزان و مقادیر و غیره در ارتباط مستقیم با تصور خدا قرار گرفته اند.

علاوه بر این، در نظام جاهلی، تصور الله در کنار آلهه یعنی خدایان قرار گرفته و مطلقاً هیچ ناسازگاری میان آنها وجود ندارد، البته جز در میدان محدودتر و خصوصیت الله مخصوص به جهودان و ترسایان پیش از اسلام که در اینجا از آن سخنی نخواهم گفت.^۸ در نظام جاهلی تقابل حاد مشهودی میان الله و آلهه دیگر وجود ندارد، حتی در آن صورت که تصور نخستین در رأس سلسله مراتب همه موجودات فوق طبیعی قرار داده شده باشد. علاوه بر این، همین میدان معنیشناختی موجودات فوق طبیعی، در مقایسه با میدانهای مهمتری که با زندگی قبیله ای اعراب ارتباط مستقیمتری داشته اند، مثلاً همچون مقام و منزلت شرف و حیثیت، و فضایل فردی و اجتماعی که ربطی با خدا و دین نداشتند، مقامی محیطی در کل دستگاه جاهلیت دارا بوده است.

در اینجا نباید هیچ بدفهمی وجود داشته باشد. در نظام قرآنی نیز تصور

۸ - برای آگاهی یافتن از دانش مفصلتری در باره ارتباط میان مفهوم جاهلی محض الله و مفهوم یهودی - نصرانی این کلمه، و نفوذی که این مفهوم اخیر ممکن است پیش از ورود نام الله در دستگاه بر روی مفهوم جاهلی داشته باشد، به فصل چهارم مراجعه کنید که انحصاراً به بحث در باره همین مسئله اختصاص دارد.

آلله وجود دارد. نباید ترتیب وجود شناختی چیزها را با ترتیب معنیشناختی آنها اشتباه کنیم. به عبارت دیگر، اینکه کلمه قرآنی اصولاً توحیدی است، نباید ما را به خطابه این اندیشه بیندازد که الله، هم از لحاظ معنیشناختی و هم از لحاظ وجود شناختی، تنها و بدون همتا است. برعکس در نظام و دستگاه قرآنی تصوورهایی از «خدایان» و «بتان» موجود است. چیزی که هست، همه اینها همراه با انتساب منفی به الله دیده می‌شوند؛ به سادگی چیزی هستند که وجود آن باید به تأکید مورد انکار واقع شود. اگر به تعبیری معنیشناختی تر بخواهیم سخن گفته باشیم، آنها در قرآن با تصوّر باطل پیوسته‌اند، در صورتی که تصوّر الله با تصوّر حق ارتباط دارد.

لازمه دیگر بیان فوق چنین است: هنگامی که می‌گوییم نام الله از زبان عربی پیش از اسلامی وارد دستگاه قرآنی شده، این گفته را نباید بدان معنی گرفت که از همه عناصر معنیشناختی پیوسته و وابسته به این نام، تنها آنها که به اعتبار اسلامی «خوب» تشخیص داده شد مورد قبول قرار گرفت، و همه عناصر «بد» پشت سر گذاشته شد. واقعیت آن است که همه عناصر، هم خوب و هم بد، وارد دستگاه قرآنی شد، و تنها در این میدان جدید بعضی از آنها مورد قبول قرار گرفت و بعضی از آنها رد شد. و خود قرآن این فرایند رد و قبول را به صورتی زنده ترسیم و بیان کرده است. از طرف دیگر، به کلماتی همچون شریک یعنی «شریک الله» و یند یعنی «همانند خدا» هرگز مقامی در این کتاب داده نشده است.

از آنجا که قرآن به لحاظ زبانشناختی اثری عربی اصیل است، به سهولت دیده می‌شود که همه کلمات به کار رفته در این کتاب آسانی یک زمینه پیش از قرآنی با پیش از اسلامی داشته است. بسیاری از آنها از ردیف و رتبه کلمات عربستان پیش از اسلامی است. به عبارت دیگر، بسیاری از آنها، حتی کلماتی که در قرآن به مقام کلمه کلیدی ارتقا پیدا کرده‌اند، در ایام پیش از اسلام کلماتی معمولی و بسیار پائینتر از کلمات کلیدی بوده‌اند. مثلاً از این گونه است کلمه تقوا (تقوی) که از آن به تفصیل پس از این سخن خواهیم

گفت.^۹ همان گونه که هرکس می داند، این کلمه در قرآن به عنوان یکی از کلمات کلیدی برجسته قرآنی اهمیت فراوان پیدا کرد، و به صورت سنگ شالوده‌ای درآمد که تمام بنای زهد و پارسایی قرآنی بر روی آن بنا شد. ولی پیش از آن، در جاهلیت، کلمه‌ای بسیار پیش پا افتاده و معمولی و به معنی گونه‌ای بسیار متعارفی از رفتار حیوانی یعنی ایستار دفاع از نفس همراه با ترس بود.

اما عده زیادی از کلمات نیز بود که، با داشتن تاریخ مهم پیش از اسلامی، به عنوان کلمات کلیدی وارد قرآن شد. به عبارت دیگر، بعضی از کلمات کلیدی قرآنی پیش از اسلام در جاهلیت به عنوان کلمات کلیدی دارای نقشی برجسته بودند. تنها ساخت معنی‌شناختی آنها پس از انتقال از یک دستگاه به دستگاه دیگر تغییر پیدا کرد. این حالت اخیر، همچون تجسمی از موضوع بحث عمده این فصل، مسئله‌ای جالب توجه‌تر را به سبب پیچیده‌تر بودن آن عرضه می کند. مثالهایی از این نمود در فصل گذشته به نظر خواننده رسید، ولی در اینجا این مثالها را از لحاظ ارتباط با مسائلی آورده بودیم که تا حدی ماهیت متفاوت داشتند. در اینجا مثالی را به عنوان پیش‌تاز مثالهایی که پس از این فراوان خواهد آمد، عرضه می کنم.

کلمه‌ای که در خاطر دارم کلمه کریم است. این کلمه در جاهلیت یکی از کلمات مهم کلیدی بود و معنی شرافت خانوادگی و بزرگی حسب داشت و اشاره به وجود نیایی نامدار در شجره نسب خانوادگی بود. و چون در تصویری که اعراب قدیم از فضایل انسانی داشتند، بخشندگی و گشاده‌دستی مفرط آشکارترین و محسوس‌ترین تجلی شرافت و بزرگی شخص به شمار می رفت، کلمه کریم همچنین به معنی شخصی درآمده بود که بسیار بخشنده دست باشد و در سخا و بخشش به درجه تصویری که ما اکنون از شخص «مُبَدَّر و مُتَلَف» داریم رسیده باشد.

محتوی معنای این کلمه، در آن هنگام که وارد متن قرآنی شد و با تقوی که به آن اشاره کردیم ارتباط نزدیک پیدا کرد، در معرض تغییر شدید قرار گرفت.

قرآن با وضوح تمام اظهار داشته است که «کریم (شریف) ترین» همه مردمان کسی است که نسبت به خدا ایستار تقوی اختیار کند.^{۱۰}

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ

«مطمئناً شریفترین شما در نزد خدا آن کس است که تقوای بیشتر داشته باشد».

چنین ترکیبی از این دو کلمه را کسی در جاهلیت به خواب هم نمی دید. این کلمه کهن عربی کریم، که سیمای مهمی از نگرش اعراب را نسبت به زندگی خلاصه می کرد، می توان گفت که تقریباً به زور در حوزه تقوای توحیدی اسلام گنجانده شد. مبالغه نیست اگر بگوییم که این درواقع یک انقلاب بود— انقلابی در اندیشه های اخلاقی اعراب— چه هیچ کس در عربستان قدیم هرگز چنان تصوّر نمی کرد که کرم (شرف) را از طریق تقوی «ترس از خدا» تعریف کند. از آن پس، انسان شایسته نامیده شدن «شریف» به معنی واقعی کلمه دیگر کسی نبود که به خانواده یا قبیله بانسب شریف تعلّق داشته باشد، یا کسی که در بخشنده دستی اندازه نگاه ندارد و آن را به حدّ اسراف و اتلاف مال برساند و بدون تفکر و در نتیجه تحریک آنی همه دارایی خود را به دیگری ببخشد و دربند آن نباشد که خود و خانواده اش در نتیجه این بخشندگی صبح روز بعد دچار فقر و بیچارگی خواهند شد. ولی پیش از آن درست همین سیمای اخیر معمولاً متمایزترین نشانه مرد «شریف» بود. و شاعران قدیم هرگز از ستودن این فضیلت خسته نمی شدند، چه آن فضیلت همراه با شجاعت و دلیری در میدان نبرد، تقریباً تنها وسیله حفظ کردن شرافت خانوادگی به توسط شخص به شمار می رفت.

شاعری در حماسه گفته است: «ما از حسب و شرافت اجدادی خود با گوشتها و شیرهای آنها [یعنی شتران] دفاع می کنیم، زیرا کریم [از حَسَبی که از نیاکان نامدارش به او رسیده است] دفاع می کند».^{۱۱}

۱۰ — سورة حجرات، آیه ۱۳.

۱۱ — دیوان الحماسة (شرح المرزوقی)، چاپ احمد امین و عبدالسلام هارون، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۵۱، شماره ۷۴۶، ۲، نام شاعر ناشناخته است.

تُدَافِعُ عَنْ أَهْلِهَا بِلُحُومِهَا * وَالْبَاقِيَةُ إِنَّا الْكَرِيمَ يُدَافِعُ

صفت و خصوصیتی که، چنانکه گفتم، یکی از فضایل اساسی در چشم اعراب جاهلی بود، از دید قرآنی اصلاً فضیلت شمرده نمی شد. و نیز قرآن حتی آن را بخشندگی واقعی به شمار نمی آورد، چه آخرین منبعی که از آن سرچشمه می گیرد لاف و گزاف محض و غرور است و اینکه شخص می خواهد از این راه نمایشی از سخاوت و بخشنده دستی خود بدهد. چنین انسانی در زبان قرآن^{۱۲} «مال خود را برای ریا و نمایش دادن در برابر مردمان می بخشد، و به خدا و روز دیگر ایمان ندارد».

الَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

در جای دیگر^{۱۳} قرآن آشکارا آمده است که تبذیر و اسراف کنندگان «برادران شیطانند».

وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ، وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا. إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا.

«و به خویشاوند و درویش و در راه مانده حق او را بده، و اسراف و تبذیر مکن. مبدّران برادران شیطانند و شیطان در برابر پروردگارش ناسپاس بود».

در اینجا دیده می شود که کرم که در دوره جاهلیت به عنوان تجلی شرف و بزرگی نسب نماینده عالیترین کمال مطلوب بخشنده دستی بی حساب و بی اندازه بود، در فرایند تغییر دستگاه بر اثر نفوذ وضع معیشتناختی تازه معنایی کاملاً جدید پیدا کرد. اندیشه بخشنده دستی (کرم) خود به صورتی ژرف دگرگونه شد؛ در عین حال، و در ارتباط با آن، کلمه کریم در مورد مؤمنی راستین به کار رفت که، به جای بخشیدن کورکورانه و بدون تفکر مال خود تنها به قصد خودنمایی، هرگز در آن درنگ نمی کند که مال خود را در آنچه با طرز تصور جدید «شریف» و بزرگ است، یعنی صدقه دادن در راه خدا (فِي سَبِيلِ اللَّهِ)^{۱۴}

۱۲ — سورة بقره، آیه ۲۶۶/۲۶۴.

۱۳ — سورة اسراء (بنی اسرائیل)، آیه ۲۹ — ۲۸/۲۷ — ۲۶.

۱۴ — مثلاً سورة حدید، آیه ۱۱؛ سورة بقره، آیه ۲۶۴ — ۲۶۳/۲۶۲ — ۲۶۱.

خرج کند، و همیشه مواظب آن است که راه اعتدال و میانه روی را در میان تذبذیر محض و خست محض^{۱۵} برگزیند، و دراین کار راهنما و انگیزنده وی تقوی و دینداری است.

بدین ترتیب مشاهده می کنیم که کلمه واحد با معنی اساسی واحد دراین دو دستگاه و نظام متوالی آشکار شده است، ولی بنابرآنکه همچون کلمه کلیدی در یکی از آن دو دستگاه یا دیگری به کار رفته است، ارزش متفاوت و دلالت های متفاوت پیدا می کند، و این همه نتیجه آن است که تصوّرهای پیوسته به آن در هر یک از دو دستگاه بادیگری اختلاف دارد. و میان واژگان قرآن و دستگاه های پس از آن نیز عیناً چنین اتفاق افتاده است، هرچند این کیفیت دراین مورد به شکلی بسیار ظریفتر و بنابراین با آشکاری کمتر صورت گرفته است. در بخش بعد از همین امر سخن خواهیم گفت.

۲- قرآن و دستگاه های پس از قرآنی

هنگامی که به سومین مرحله از تکامل و تحوّل واژگان عربی مذکور در فوق یعنی دوره فرهنگ اسلامی می رسیم، با یک انشعاب و چند شاخه شدن دستگاه های تصوّری که نسبت به یکدیگر مستقل هستند روبه رو می شویم. به عبارت دیگر، اسلام سبب به وجود آمدن دستگاه های تفکر گونه گونی در دوره های پس از قرآنی شد که از مهمترین آنها علم کلام و فقه و نظریه سیاسی و فلسفه و تصوّف و عرفان بود. هر یک از این محصولات فرهنگی اسلام نظام و دستگاه تصوّری یا «واژگان» مخصوص به خود را پدید آورد که خود، چنانکه پیشتر در مورد واژگان قرآنی دیدیم، مشتمل بر عده ای از دستگاه های جزء یا زیر

۱۵- سورة اِسرائ، آیه ۳۲- ۳۱/۳۰- ۲۹؛ سورة فرقان، آیه ۶۷.

دستگاهها بود. بنابراین به حق شایستگی آن داریم که از واژگان کلام اسلامی و واژگان فقه اسلامی و واژگان تصوّف عرفانی و نظایر اینها به معنی فنی دقیق تعریف شده پیش از این سخن بگوییم. و مجموع کلی همین واژگانه‌ای گوناگون است که واژگان زبان عربی را در دوره کلاسیک یعنی پس از قرآنی آن می‌سازد.

به سبب اهمیت عظیم و بینظیر واژگان قرآنی به اعتبار زبان وحی بودن، این امر کاملاً طبیعی است که همه دستگاههای پس از قرآنی به صورتی ژرف تحت تأثیر و نفوذ آن قرار گرفته باشند. همه آنها، از لحاظ زبانشناختی، به درجات گوناگون وابسته به واژگان قرآن و ساخته شده برشالوده آن هستند. بدان‌سان که می‌توان گفت تنها بر روی زمینی می‌توانند برویند و به گل بنشینند که با زبان وحی آماده شده باشد. این وضع را از جنبه معنیشناختی ممکن است به صورت کامل با گفتن این مطلب بیان کرد که بسیاری از کلمات کلیدی در این دستگاهها — اگر نگوییم همه آنها — از واژگان قرآنی فراهم آمده است. حتی در مورد کلماتی که امکان آن نیست که رشته ارتباط آنها با سرچشمه قرآنی ترسیم شود، غالباً کوششهایی آگاهانه صورت گرفته است که آن کلمات را از راهی یا راهی دیگر به این یا آن تعبیر قرآنی مربوط سازند. حجّیت و اعتبار قرآن چندان بزرگ بوده است که هر نظام و دستگاه برای رفع نیازمندیهای کلمه‌ای خود ناگزیر، لااقل به شکل غیرمستقیم، به آن رجوع می‌کرده است.

علاوه بر این، اگر به شکلی کلیتر سخن گفته شود، زبان عربی — یا هر زبان دیگری از این لحاظ — هر اندازه غنی و سرشار از کلمات باشد، آن اندازه غنی نیست که بتواند برای هر یک از دستگاههای مختلف دسته‌ای از کلمات تازه و مختلف فراهم آورد. بنابراین اغلب عناصری که در ساختن دستگاهها به کار می‌رود، لزوماً باید میان آن دستگاهها مشترک باشد. چیزی که هست، هر یک از آنها تقریباً عناصر واحدی را از راه خاص خود تکمیل می‌کند، و بدین ترتیب شبکه مستقلی از کلمات و تصوّرها می‌سازد.

برای منظور کنونی لزوم و نیز امکان ندارد که ساختمان معنیشناختی این

دستگاههای پس از قرآنی را به تفصیل مورد مطالعه قرار دهیم. در اینجا تنها به بحث دربارهٔ سه دستگاه — علم کلام و فلسفه و تصوف — اکتفا می‌کنم و برای هر یک از آنها مثالهای برجسته‌ای می‌آورم تا موضوع بحث فصل حاضر به خوبی تحسّم پیدا کند.

در میان همهٔ دستگاههای تصویری که در دورهٔ کلاسیک به وجود آمده، علم کلام بیش از همه به واژگان قرآنی متکی و نسبت به آن حقشناس و وفادار بوده است. شکوفا شدن طرز تفکر خداشناختی یا کلامی در میان مسلمانان با نفوذ یونانی آغاز شد، ولی رشد طبیعی آن به صورت عمده مشروط به آن اوضاع و احوال تاریخی بود که تمدّن اسلامی خود را در میان آنها می‌یافت. پس بهتر آن است که نخست علم کلام را موضوع پژوهش خود قرار دهیم.

نخستین نکته‌ای که باید دربارهٔ علم کلام اسلامی به خاطر داشت این است که مصالح و مواد ساختمانی آن کلاً قرآنی بوده است. و در این مورد خاص، حقاً باید کلمهٔ «مصالح» را به معنایی وسیعتر از معنای زبانشناختی آن در نظر بگیریم، چه تقریباً همهٔ مسائل اساسی علم کلام از خود قرآن برخاسته‌اند، و بنابراین می‌توان از یک راه یا از راهی دیگر پیوند آنها را با اندیشهٔ قرآنی و تعبیر لفظی آن پیدا کرد. کوتاه سخن آنکه، کلام اسلامی اساساً مبتنی بر آموزشهای قرآن است. و سرانجام، نتیجهٔ تلاش عقل بشری آن بود که خود این آموزشها را به صورتی منظم و براساس خدامرکزی در یافت کند و بفهمد. تقریباً همهٔ تصوّرهای کلام اسلامی مستقیماً از متن قرآن گرفته شده بود، و در بسیاری از حالات اصطلاحات کلامی چیزی جز تکامل و پرورش مدرسیگرانه و نظری کلمات و جمله‌های قرآن نبود. البته، خود اصل سازمان تصوّری در هر حالت با حالت دیگر تفاوت داشت؛ اگر جز این می‌بود دیگر واژگان کلامی به عنوان دستگاه مستقلّی از تصوّرها وجود پیدا نمی‌کرد. و با وجود این، روی هم رفته، می‌توان گفت که واژگان علم کلام اسلامی بیش از هر دستگاه دیگر نسبت به نظام و دستگاه قرآنی وفادار مانده است.

بنابراین ظاهراً علم کلام فرصت بسیار مناسبی برای آن فراهم می‌آورد که دربارهٔ اصطلاحات عینی یکی از مسائل عمدهٔ نظری خویش بحث کنیم.

اگر، از یک سو، واژگان کلامی، به لحاظی، ادامه و گسترش واژگان قرآنی است، و به همین جهت بیشتر مصالح و مواد خود را از قرآن می گیرد، و با وجود این، از سوی دیگر، با سازمان دادن به کلّ مصالح بنابر اصل سازمان و ساخت بخشیدن به آنها یک دستگاه تصویری مستقل است، آنگاه باید اختلاف میان این دورا به صورت عمده در جنبه «نسبی» اصطلاحات کلیدی جستجو کرد. ولی، اختلاف و تفاوت در بسیاری از موارد بسیار دقیق و ظریف و بازشناختن آن دشوار است، مخصوصاً اگر درست کلمات واحدی تقریباً در زمینه های واحد به کار برده شده باشد. تقابل کافر و مسلم، چنانکه اندکی پس از این خواهیم دید، عالیت‌ترین مثال را در برابر ما قرار می دهد.

چنان دوست دارم که بحث خود را با حالت ساده تری آغاز کنم. در اینجا نیز الله هنگامی که قرآن را ترک می کند و داخل دستگاه کلامی می شود، ساخت تصویری آن تغییر می پذیرد. البته در علم کلام وضع مرکزیتی که در اختیار این کلمه است، همان وضعی است که در واژگان قرآن دارد. هنوز عالیت‌ترین کلمه کانونی فرمانروای بر کلّ دستگاه است. و همه کلمات کلیدی هنوز در زیر سلطه بدون معارض این والاترین تصور قرار دارند، بنابراین ظاهراً چیزی تغییر نکرده است. و با وجود این متوجه تغییر شکل و دگرگونی ژرفی می شویم که درست در زیر سطح ظاهری صورت گرفته است.

ساخت تصویر الله در این نظام و دستگاه تازه تغییر شکل پیدا کرد، و نخستین و برجسته ترین تغییر این بود که در ارتباط تصویری با چیزی نهاده شده که اصطلاحاً نامهای نیکو (اسماء الحسنی) ی نودونه گانه نامیده می شود. البته، اگر در قرآن به جستجوی این «نود و نه نام» برخیزیم، اشاره و سایه ای از آنها در هرجای قرآن خواهیم یافت. قرآن پر از کلمه ها و جمله هایی است که از زاویه های دید گوناگون خدا را توصیف می کند: الله چنین و چنان است — مثلاً، واحد و غفار و رحیم و جز اینها است؛ الله چنین و چنان می کند — مثلاً «سخن می گوید» یا «می آفریند» و نظایر اینها. ولی اینها و مانده های آنها در قرآن توصیفهای ساده ای هستند که باید به سادگی و بدون ساختن و پرداختن و پیچیدگی در نظر گرفته شوند. در علم کلام، این اصل سادگی و عدم پیچیدگی

در یافت دیگر دست نخورده نمی ماند. برای متکلمان، همه مفاهیم و تصوّره‌های از این گونه نماینده تجلیاتی از حقیقت الاهی است؛ به عبارت دیگر، آنها همه صفات لاینفک ذات باری تعالی هستند.

و این تنها بدان معنی است که تصوّر و مفهوم الله اکنون از طریق ذات و صفات شناخته می شود، و این نیز بدین معنی است که اکنون متکلمان راه اندیشه یونانی را پذیرفته اند که بنابر آن سراسر جهان هستی از طریق «ذات» و «صفات» تفسیر و تعبیر می شود و این خصوصیت، به عنوان بخشی از فرایند پر دامنه عربی شدن میراث یونانی، که از خصوصیات دوره خلفای عباسی به شمار می رود، باید به عنوان تکاملی قابل تحسین در نظر گرفته شود. ولی از دیدگاه انحصاراً قرآنی محض، چیزی جز برداشتن گامی بزرگ برای دور شدن از شکل اندیشه اصلی نبوده است.^{۱۶} مثلاً در قرآن می خوانیم که خدا با انسان «سخن می گوید»، ولی به هیچ وجه در آنجا سخن گفتن همچون صفتی از خدا در نظر گرفته نمی شود؛ حتی کمترین اشاره ای که چنین تفسیر و تعبیری را به خاطر بیاورد وجود ندارد. در صورتیکه در علم کلام «سخن» (کلام) یکی از اساسیترین صفات خدا را تشکیل می دهد، و این مطمئناً یک برداشت قرآنی نیست. خود تصوّر خدا هنگامی که از این راه به عنوان یک ذات «متعالی» در مقابل «صفات» او فهمیده شود، دیگر یک تصوّر قرآنی به صورت نخستین آن نخواهد بود.

تنها خداشناسی یا علم کلام (تئولوژی) مدرسیگرانه سبب پیدا شدن چنین دگرگونی ریشه دار درونی در ساخت تصویری کلمه الله نبوده است. دستگاههای دیگر، هر یک بنابر راه اندیشه غالب در آن، همین کار را کرده اند. این نکته با مقایسه ای میانه واژگان علم کلام و واژگانهای عرفان و فلسفه کاملاً آشکار می شود.

زمینه هایی در دست است که بنابر آنها می توان تصوّف اسلامی را نیز

۱۶ — این نکته به صورتی شایسته تحسین به توسط دکتر داوود رهبر، در کتابش به نام خدای

عدالت، لندن، ۱۹۶۰ — God of Justice — آمده است. مخصوصاً به فصل مدخل آن رجوع کنید.

ادامه و گسترش و تکاملی از تعلیمات دینی اساسی قرآن دانست. و این سخن از لحاظ معنی‌شناختی بدان معنی است که متصوفان بسیاری از کلمات قرآنی را به عنوان کلمات کلیدی خود به کار می‌برده‌اند. ولی در مقایسه با طرز استعمال کلمات قرآنی به توسط علمای کلام، می‌توان گفت که کاربرد کلمات قرآنی به وسیله متصوفان بسیار آزادانه و حتی از روی دلخواه بوده است. آنان چنان تمایل داشتند که به کلماتی که در قرآن جالب توجه می‌یافتند، معانی — معانی «نسبی» — ملحق کنند که از متن استخراج می‌کردند، و در این کار اصل راهنمای ایشان همیشه یک تفسیر نمادی بوده است. این امر کاملاً طبیعی است که معانی نمادی که آنان در درون کلمات می‌خواندند، غالباً از طبیعت و ماهیتی اساساً متفاوت و بسیار دور از معنایی بود که متکلمان برای همان کلمات در نظر می‌گرفتند.

دستگاه تصوفی به صورتی ژرف حتی بر روی تصور مرکزی الله اثر گذاشته است. چندین نقطه اختلاف جالب توجه به ذهن ما خطور می‌کند که شایسته ذکر است، ولی در اینجا کافی است که قطعترین و آشکارترین آنها را به اختصار بر خواننده عرضه کنیم. در همه دستگاه‌های غیر تصوفی همچون در خود قرآن، الله، از دیدگاه شناختشناسی، تنها یک موضوع علم است. به عبارت دیگر خدا تنها ممکن است به صورت غیرمستقیم بر آدمی شناخته شود. انسان مجاز نیست که به خدا از جهت علم پیدا کردن و شناخت او بسیار نزدیک شود. شما نمی‌توانید خدا را بدون هیچ حجاب، لا اقل در این دنیا، ببینید.^{۱۷} در اینجا صمیمیت و یگانگی یعنی ارتباط بلاواسطه شخصی وجود ندارد. یقیناً خدا خود را آشکار می‌کند، ولی این کار را به میانجیگری آیات (نشانه‌های) خویش انجام می‌دهد، بدین معنی که اشیاء طبیعی و نمودهای طبیعی همچون «نشانه‌هایی» نماینده نیکی و عظمت و قدرت خدا جلوه گر می‌شوند.^{۱۸} حتی

۱۷ — از لحاظ کلامی این همان مسئله مشهور «رؤیت مسعود و مبارک» است که بسیار مورد بحث متکلمان در اسلام قرار گرفته است.

۱۸ — و به همین جهت است که قرآن برای آیات اهمیت بسیار عظیم قائل شده است. پیش از

موسی علیه السلام که بنابر قرآن اجازه یافته بود تا به حضور خدا نزدیک شود، نمی تواند به روی او نگاه کنند. این نوع از شناخت خدا که به تعبیر قرآنی «از پشت حجاب» حاصل می شود، همان علم است. گونه ای غیرمستقیم از معرفت است که تنها از طریق بعضی از چیزهای دیگری که به صورت مستقیم به انسان ارزانی داشته شده اند به دست می آید.^{۱۹}

متصوّفان، در اسلام همچون در جاهای دیگر، مدعی شناختی از خدا هستند که اصولاً با این متفاوت است: معرفت یعنی عرفان «کنوئیس»، گونه ای از تماس شخصی مستقیم و بیواسطه و بسیار صمیمانه است که به شکلی یا به شکلی دیگر در اتحاد شخصی عالم و معلوم به اوج خود می رسد، همان گونه که عاشق و معشوق در آزمایش عشق با یکدیگر یکی می شوند و به صورت یک شخص درمی آیند.

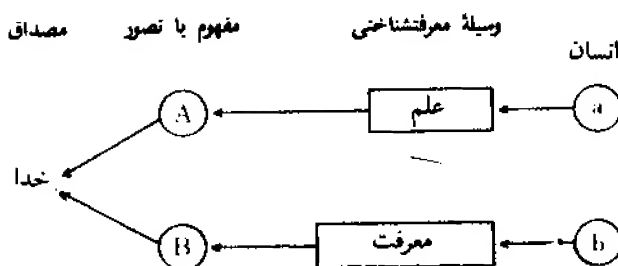
چنانکه آشکار است، این طرز تفکر همه چیز را تغییر می دهد. نه تنها تصوّر طبیعت بشری و روانشناسی بشری کاملاً تغییر شکل پیدا می کند، بلکه خود تصوّر خدا باید از آن جهت که موضوع معرفت شده است، بالضروره از لحاظ ساخت معنیشناختی دگرگون شود، در صورتی که در دستگاههای غیرتصوّفی تنها می تواند موضوع علم باشد. از لحاظ معنیشناختی می توانیم این وضع را با گفتن این مطلب توصیف کنیم که معنی «نسبی» کلمه الله، برحسب آنکه همچون موضوع معرفت صوفیانه در نظر گرفته شده باشد یا موضوع علم متعارفی بشری، تغییر می پذیرد.

البته تا زمانی که شما مسلمان باشید، آن الله که به او ایمان دارید به صورت عینی پیوسته همان خدای قرآن خواهد بود، خواه یک صوفی باشید یا یک متکلم. ولی سیمای این خدا که خود را در تصویری که از او دارید متجلی می سازد،

این به صورتی گذرا اشاره ای به این مطلب شد، ولی درباره آن در بخش دیگری از همین کتاب (فصل ششم) به تفصیل سخن خواهیم گفت.

۱۹ — تمایز را بدین طریق می توان آشکار کرد که بگوئیم درباره خدا می دانیم، ولی خدا را نمی شناسیم. بنابر اصطلاح پیرتراند راسل، علم عبارت از «شناخت استنباطی» است که از «شناخت از طریق آشنایی» متمایز است و مقابل آن قرار می گیرد.

در هر مورد کاملاً متفاوت با مورد دیگر است.



در نموداری که اینجا ترسیم شده، انسان (a)، مسلمان متعارفی اهل سنت، برای خود تصویری از خدا از طریق علم تشکیل می‌دهد، در صورتی که صوفی (b) همین تصور را از طریق معرفت (عرفان) برای خود تشکیل می‌دهد. تصورهای A و B، به عنوان تصور، اصولاً با یکدیگر اختلاف دارند، هر چند مصداق این تصور یا مفهوم، یعنی خود خدای عینی که در ماورای این تصورات است یکی است. اختلاف میان این دو تصور چندان اساسی بود که استاد تستنی اسلامی غالباً به این نتیجه می‌رسید که تصور A و تصور B از خدا نمی‌تواند به خدای واحد ارجاع شود. و این خود طبیعتاً سبب آن بود که متصوفان در معرض اتهام قرار گیرند. چه اگر در واقع خود مصداق — نه مفهوم — خدای متصوفان متفاوت بود، صوفی در واقع خدایی جز خدای وحی اسلامی را می‌پرستید. بعضی از صوفیان، با وجود آنکه در گفته‌های خود فراوان به قرآن استناد می‌کردند، پیوسته در معرض خطر متهم شدن به الحاد و بدبینی از جانب اهل سنت سختگیر بودند. از این لحاظ تفاسیر صوفیانه قرآن برای دانشمند معنیشناس جالب توجه و حایز اهمیت فراوان است.^{۲۰}

هنگامی که از تصوف به فلسفه متوجه می‌شویم، ملاحظه می‌کنیم که همین فرایند تغییر شکل معنیشناختی بیشتر جلو کشیده می‌شود. اگر، از میان همه دستگاههای پس از قرآنی، علم کلام روی هم رفته در به کار بردن کلمات

۲۰ — کتاب جهنهای تفسیر قرآن در اسلام گولد تسیر — Goldziher *Richtungen der*

— را می‌توان مدخل خوبی برای این مسئله *Islamischen Koranauslegung, Leiden, 1920.*

دانست.

و تصوّر‌ها و مفاهیم قرآنی بنابر روش نخستین وفادارتر از دستگاههای دیگر ماند، فلسفه اسلامی گامی مصمّم و متهورانه به جانب عربی کردن دستگاههای بیگانه برداشت، و این امر با روشنی خاص در استعمال کلمات کلیدی مهم قرآنی الله و نبی و وحی و عقل و نظایر اینها آشکار می‌شود. پیچیدگی مطلب بدان جهت است که کار با یک جدایی سراسر است از کاربرد قرآنی کلمات صورت نمی‌گرفته است. فیلسوفان، خواه عرب یا جزعرب، که زبان عربی را به عنوان افزار عقلی در اندیشیدن و نوشتن به کار می‌بردند، از یک سو در آن تلاش می‌کردند که واژگان تازه‌ای در زبان عربی بسازند که بتواند با درستی تمام بیان‌کننده اندیشه‌ها و تصوّرهای یونانی باشد، و با وجود این، از سوی دیگر، در آن می‌کوشیدند که این واژگان را به سنت قرآنی ارتباط دهند. و به همین جهت بود که معانی نسبی پیدایش یافته در پیرامون اصطلاحات و کلمات قرآنی طبیعت و ماهیتی بسیار ویژه پیدا کرد.

مثلاً کلمه الله که اکنون نقطه مرکزی توجّه ما است، دیگر در فلسفه نماینده همان خدای زنده آفرینش که به صورتی جاندار در قرآن ترسیم شده نیست. در میان متکلمان نیز، همان‌گونه که دیدیم، تصوّر خدا دستخوش تغییری شگرف شده، ولی هنوز همان مفهوم قرآنی است که به صورت عقلی و نظری پرورش و تکامل یافته است. اینجا، در میان فیلسوفان، تصویری زمینه‌ای خدا بیش از آنکه قرآنی باشد، تصوّر ارسطویی «محرّک» کیهان همراه با تصوّر «واحد» فلوطینی است. فیلسوفان کمال کوشش را انجام می‌دهند تا آن معانی فلسفی را که در زیر تعبیر قرآنی نهفته است بیرون بیاورند و آشکار سازند. کلمات و تعبیرات قرآنی را برای توصیف الله به کار می‌برند؛ به قرآن استناد می‌کنند، و به بحث در مسائلی که از قرآن برخاسته است می‌پردازند. ولی این‌گونه کارها البته دینداران پرهیزگار را خرسند نمی‌سازد، و این کیفیت به صریح‌ترین صورت از بیان درشت خاص متکلم سختگیری همچون ابن تیمیّه در حق ایشان معلوم می‌شود که گفته است: «گروه کوچک ناچیزی از فلاسفه نادان (جُهال الفلاسفه)».

مثلاً فلاسفه مدّعی آنند که «خدا»ی ایشان در واقع نمی‌تواند چیزی

جز خدای قرآن و پروردگار آفرینش باشد. ولی مردی همچون غزالی^{۲۱} در صحنه پیدا می شود که می کوشد تا بدون شفقت پرده را بدرد و ماهیت واقعی تصوّرهای فلسفی را، بدان صورت که خود می بیند، آشکار سازد. مثلاً نشان می دهد که چگونه مفهوم خلق (آفرینش) در نظر ابن سینا یک تصوّر مسخره و دروغین از آفرینش است، و در واقع هیچ ربطی با تصوّر قرآنی آفرینش الاهی ندارد، و حتی شایسته آن است که همچون انکار صریح این آفرینش در نظر گرفته شود، زیرا که چیزی جز تصوّر صدور نوافلاطونی نیست که لباس مبدل به آن پوشانده شده است.

آشکار است که زبان فلسفه اسلامی عده ای از مسائل بسیار جالب توجه را بر دانشمندان معنیشناس عرضه می کند. بعضی از آنها را که ارتباط مستقیم با بحث ما دارند، به صورت نظری در اواخر این فصل مورد گفتگو قرار خواهیم داد. در آنجا خواهیم کوشید تا با آوردن مثالهایی مجسم و عینی ساختمان واژگان فلسفی را به عنوان یک دستگاه تصویری در اسلام بر خواننده عرضه کنیم. در ضمن چنان دوست دارم که به واژگان متکلمان، که از آن انحراف حاصل کرده ام، بازگردم و حالت های معدودی را مورد بحث قرار دهم که موضوع بحث عمده مرا درباره معنیشناسی تاریخی مجسم خواهد ساخت.

در اینجا قصد آن ندارم که، حتی در مورد چهارپنج کلمه کلیدی که به آنها خواهم پرداخت، وارد جزئیات و تفصیلات تاریخی شوم. واضح است که اینجا جای بحثی از این گونه نیست؛ بحثی است که به معنیشناسی علم کلام اسلامی تعلق دارد. هدف من تنها آن است که نشان دهم، در ارتباط با مسئله نظری بلاواسطه مورد نظر ما، چگونه در جریان زمان به تدریج — و در اغلب موارد به صورتی غیرمشهود — انتقالاتی در مسائل مورد تأکید و تغییراتی در امور

۲۱ — ابو حامد محمد غزالی (یا غزالی)، ۵۰۵ — ۵۰۸/۱۱۱۱ — ۱۰۵۸. کتاب تهافت

الفلاسفه وی که در مغرب زمین به نام Destructio Philosophorum شناخته می شود، رذیه ای برفلسفه اسلامی است که ابن سینا، ۴۲۸ — ۱۰۳۷/۳۷۰ — ۹۸۰، نماینده آن است. علاوه بر این، استدلال های وی در این کتاب اصولاً مبتنی بر تحلیلی تصویری است. و بعضی از فقرات آن را می توان به همان صورت که هست، همچون شواهدی برای روش کار تحلیلی معنیشناسی نوین اقامه کرد.

جالب توجه و برداشتهای شخصی در فهم یک کلمه، هنگام جابه جا شدن آن از یک دستگاه به دستگاه دیگر، پیش آمده بوده است. آنچه در اینجا خواهم آورد یک طرح نظری گسترده و کلی همچون یک استخوانبندی موضوع است که گوشت و خونی بر آن دیده نمی شود.

با این فهم ابتدایی، نخستین مثال خود را یک جفت تصویری اختیار می کنیم که از مُسْلِم و کافر تشکیل شده و همان گونه که آشکار است، دولنگه این جفت در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند. اگر خط ارتباط این دو اصطلاح کلیدی قرآنی را به مرحله پیش از اسلامی آنها ترسیم کنیم، متوجه این امر خواهیم شد که آن دو در آغاز حتی یک جفت را نمی ساخته اند. هردو کلمه بدون شک در آن مرحله وجود داشتند، ولی ارتباطی اساسی میان آنها برقرار نبود. علاوه بر این، هیچ یک از آن دو دلالتی دینی نداشت، و مُسْلِم به معنی «مردی که چیزی گرانها را به دیگری که خواستار آن از وی شده تسلیم می کند» و کافر به معنی «مردی که در برابر کسی که به او نعمتی ارزانی داشته ناسپاسی می کند» بود. تنها در دومین مرحله گسترش، یعنی در داخل دستگاه قرآنی، این دو کلمه در مقابل یکدیگر نهاده شدند. به عبارت دیگر، قرآن نخستین بار آنها را در کنار هم آورد و در یک میدان معنیشناختی قرارداد، بدین ترتیب که مسلم را در جانب مثبت و کافر را در جانب منفی نهاد. میدان معنیشناختی میدان ایمان است که پیشتر از آن سخن گفتیم.

در این میدان تازه، کافر (یا شکل اسمی متناظر با آن، کُفر)، به تناقض در برابر ایمان قرار گرفته است، در صورتی که اسلام (صورت اسمی متناظر با مُسْلِم) و ایمان تصوّرهایی مکمل یکدیگرند. در قرآن بیشتر درباره تقابل تناقضی میان ایمان - اسلام و کفر تأکید شده است. و این درست حالت واقعی امور را در صدر اسلام منعکس می سازد که در آن حضرت پیغمبر (ص) وعده کوچکی از پیروانش برای استقرار دین جدید مبارزه می کردند و ناگزیر از آن بودند که با کسانی که از پذیرفتن دین اسلام سرباز می زدند، سخت نبرد کنند. نبردی میان اسلام و کفر و میان «مسلمانان» و «کافران» بود. وضع چنان بود که هر کس ناگزیر می بایستی یا اسلام را بپذیرد و یا کفر را.

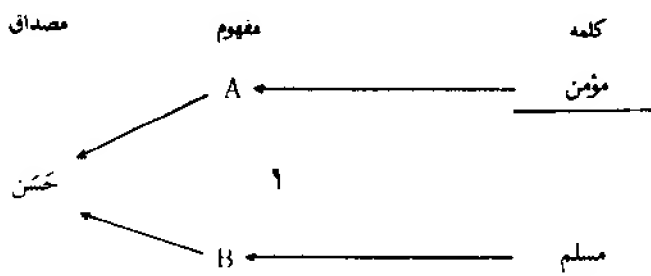
تنها در فقره مهمتی از قرآن^{۲۲}، اسلام در حالت تقابل حادّ با ایمان نمایانده شده، و این دو آشکارا و آگاهانه از یکدیگر متمایز شناخته شده‌اند:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.

«بدو یان گفتند: ایمان آوردیم، بگو: ایمان نیاوردید، بلکه باید بگویید که تسلیم شدیم^{۲۳}، و ایمان هنوز وارد دل‌های شما نشده است».

این در حقیقت بیان حکمی بسیار جالب توجه است، چه در اینجا اسلام با بیانی تا حدّ امکان روشن به عنوان نخستین گام به سوی ایمان و یک مرحله مقدماتی معرفی شده است که در آن ایمان هنوز به صورتی ژرف به قلبها راه نیافته است. ولی، باید واقعیت دیگری را نیز در خاطر داشته باشیم که این تعریف اسلام با استناد صحیح به اعراب بیانگرد داده شده که سردی و بی توجهی آنان نسبت به موضوعات دینی نه تنها در قرآن بلکه نیز در حدیث مورد بحث قرار گرفته است. قرآن برای مسلمانان عادی هرگز چنین تمایزی قائل نشده است. اسلام، بسیار دور از آنکه «ایمان» سطحی باشد، به عنوان عمل روحانی تسلیم شخص به اراده خدا، همچون عالترین ارزش دینی در نظر گرفته شده است.

حقیقت آن است که در زمینه‌ها و متنهای معمولی و هنجاری، دو کلمه مؤمن و مسلم به شکل قابل تعویض با یکدیگر به کار رفته، و هر دو نماینده کسی



۲۲ - سوره حجرات، آیه ۱۵-۱۴.

۲۳ - یا، «مسلمان شدیم» (به شکل صوری).

است که راه راست راهنمایی (هَدًی) الهی را برگزیده و بر اثر آن از کیفر دوزخ در جهان دیگر نجات یافته است. به تعبیری فقیتر می توان گفت که این دو کلمه معنای واحدی دارند، هر چند هر یک از آنها به تصوّر یا مفهوم این معنی از طریق مصداقی مخالف با دیگری اشاره می کند. چنانکه نمودار ما نشان می دهد، به فرد عینی مشخص، مثلاً حَسَن، می توان به صورتهای متفاوت «مردی که به خدا ایمان دارد» یا «مردی که خود را به خدا تسلیم کرده است» اشاره کرد. و این بدان معنی است که دو کلمه به دوسیمای تصویری متفاوتِ شخص واحد اشاره می کند.^{۲۴}

به هر صورت، اجتناب از این نتیجه که تقابل میان ایمان و اسلام، در مرحله قرآنی از تقابل حادثی که در آن این دو تصوّر به عنوان یک واحد با کفر دارند، بسیار کم اهمیت تر و کمتر بحرانی است، دشوار است. تقابل مسلم — مؤمن — کافر یکی از مسائل هیجان انگیزی بود که در برابر دین اسلام تازه تولّد یافته قرار داشت.

این تقابل تصویری درست به همان صورت که بود وارد دستگاه کلامی به وجود آمده در دوره پس از قرآنی شد. اکنون، علم کلام اسلامی، از دیدگاه معنی شناختی، چنانکه پیشتر دیدیم، عبارت از دستگاهی تصویری است که اصولاً بر واژگان قرآنی بنا شده است. از قرآن مجموعه کاملی از کلمات و تصوورها به میراث برده بود. تقابلی که اکنون درباره آن گفتگو می کنیم، جزئی از همین میراث تصویری است. بنابراین ظاهراً از لحاظ این جفت اساسی، مسلم — کافر، هیچ چیز تغییر نکرده است. با وجود این، اگر این موضوع را با دقت بیشتر در معرض بحث قرار دهیم، مشاهده خواهیم کرد که در آنجا انتقال توجّه و تأکیدی ظریف ولی آشکارا قابل ملاحظه صورت گرفته، و تغییری در نگرش اساسی نسبت به همین مسئله پیدا شده است. به عبارت دیگر، تقابل میان مسلم و کافر،

۲۴ — مفهوم قرآنی مؤمن، بنابر تعریف خود قرآن چنین است: کسی است که به خدا و فرستاده اش باور دارد، و هیچ گاه شک نمی کند. و در راه خدا با جان و مال جهاد می کند (سوره حجرات، آیه ۱۵). مفهوم مُسْلِم چنین است: کسی است که همه هستی خود را از جسم و جان به خدا و تنها و مطلقاً به خدا تسلیم کند (سوره بقره آیه ۱۷۲/۱۷۸ و ۱۷۵/۱۸۱).

هرچند از جنبه خارجی همان است، درست به همان معنی نیست. و این را می توان نتیجه تغییر وضع فرهنگی دانست که جامعه اسلامی خود را در آن یافته بود.

در آن هنگام، اسلام به عنوان یک دین مدت درازی استقرار پیدا کرده بود. عربستان به صورت یک کل آن دین را پذیرفت، سپس، بلافاصله به دنبال آن، اسلامی شدن بخش عمده جهان قدیم تمدن سبب تغییر یافتن نقشه فرهنگی جهان شد. در درون این دستگاه و نظام اسلام استقرار یافته، طبیعی است که دیگر ضرورت نداشت که برای تقابل مسلمانان به عنوان یگانه پرستان و کافران به عنوان مشرکان به اندازه سابق اهمیت و تأکید قائل شوند. به جای این تقابل قدیمی، تقابل تصوّرهای تازه ای پیدا شد که توجه متفکران را به خود جلب کرد. پیدا شدن فرقه خوارج، تقابل اساسی میان مسلم و کافر را وارد حوزه تصوّرهای اسلامی کرد. در آنچه به شکل خارجی مربوط می شود، این تقابل همان که بود باقی ماند، ولی ساخت درونی آن دیگر همان نیست که پیش از آن بوده است. زیرا که دیگر مسئله به صورت اساسی به اختلاف میان مسلمان یگانه پرست و مشرک بت پرست مربوط نمی شود. اکنون به تمایزی وابسته است که در داخل مرزهای خود اسلام و میان خود مسلمانان به وجود آمده است. چه، بنابر نظر و اعتقاد خوارج، مسلمانی که مرتکب گناه کبیره شود دیگر مسلمان نیست؛ او را باید کافر و مستحق دوزخ دانست و بنابراین حتی کشتن او جایز شمرده می شود. و این خود عنصر خطرناکی را وارد اسلام کرد، چه خود تصوّر و مفهوم «گناه کبیره» بسیار انعطاف پذیر است، بدین معنی که آن را می توان در جهات مختلف گسترش داد تا چنان شود که هرچه را که شخصی دوست ندارد شامل شود.^{۲۵} مثلاً حدیث مشهور نقل شده به وسیله ترمذی در صحیح^{۲۶} وی در خصوص تفسیر

۲۵ — برای به دست آوردن توضیحی مختصر و روشن کننده درباره طرز تفکر خوارج درباره این مسئله، به کتاب مونتگویری وات، اسلام و تکامل وحدت جامعه، لندن، ۱۹۶۱، ص ۱۰۲-۹۹ مراجعه کنید.

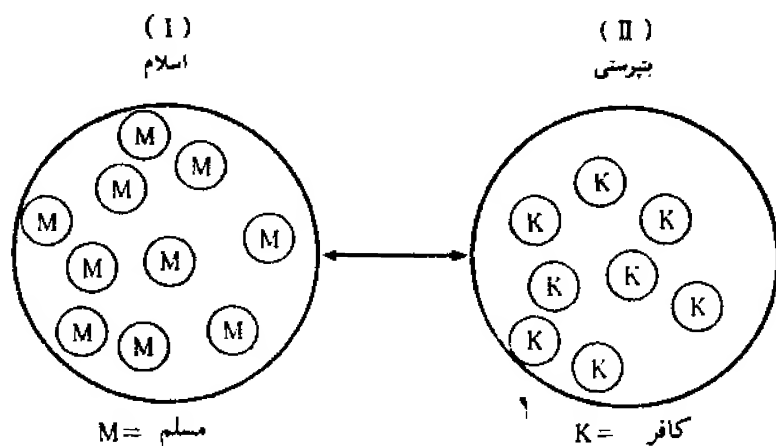
۲۶ — صحیح الترمذی، قاهره، ۱۹۵۰، دوم، ۱۵۷. حدیثی که در اینجا نقل می شود، ظاهراً مجعول است، ولی زمینه خوبی فراهم می آورد که آن را بازتابی از طرز تفکر آن زمان بدانیم.

کردن قرآن چنین است: «آن کس که قرآن را به رأی و نظر خود، یعنی بدون علم^{۲۷} تفسیر کند، کافر شده است».

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِالرَّأْيِ أَيْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَقَدْ كَفَرَ

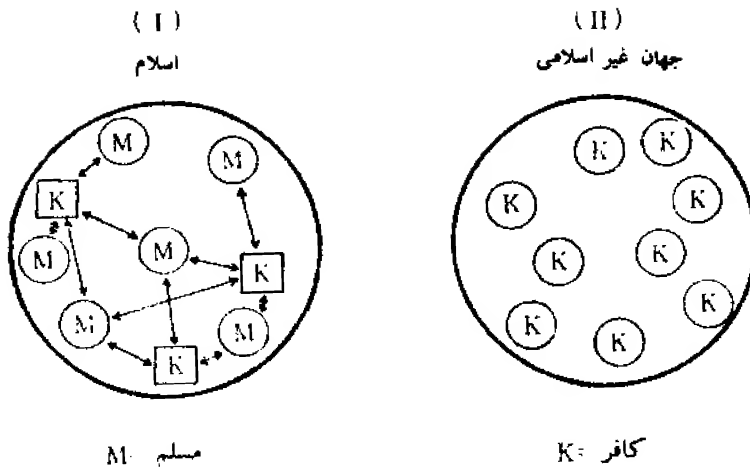
اگر به خاطر بیاوریم که این تهمتهای گزنده و نظایر آنها به آسانی زده می شد و حتی به نام پیغمبر رواج پیدا می کرد، می توانیم وخامت وضع را در آن زمان پیش خود مجسم کنیم.

این مطلب کاملاً قابل فهم است که چنین وضع کلی امور، در ساخت معنی شناختی کلمه کافرو، در نتیجه، کلمه مسلم انعکاس یافته است. تا آن زمان این کلمات نشانه های دو مقوله ثابت بود، و تقابل اساسی میان آنها چیزی شبیه به این (نمودار A) بود: در دایره (I) که نماد امت قدیمتر اسلام است، هر عضو یک مسلمان است. و هیچ مسلمان را، تا زمانی که به یگانگی خدا و رسالت حضرت محمد(ص) ایمان دارد، نمی توان کافر دانست. در نمودار B، دایره (I) هنوز نماینده امت و جامعه اسلامی است. ولی تغییر چشمگیری را که در اینجا صورت گرفته است مشاهده می کنیم. اکنون تصوّر کافر راست وارد



(نمودار A)

۲۷ — مقصود از علم در اینجا گونه خاصی از معرفت است که رشته ارتباط آن را بدون گسستگی بتوان با سلسله ای از راویان معتبر به حضرت رسول(ص) یا اصحاب او ترسیم کرد.



(نمودار B)

این دایره شده، و مسلم و کافر تقابل تصویری حادی در خود دستگاه اسلامی به وجود آورده اند. از این پس یک مسلمان، یعنی کسی که به خدا و حضرت محمد(ص) به عنوان فرستاده خدا اعتراف می کند، ممکن است به آسانی کافر شود و در نتیجه اندیشیدن یا عمل کردن از راه خاص برچسب کافری به او زده شود. تصور کافر ثبات و پایداری مصداقی خود را از دست داده و به صورت چیزی متحرک درآمده است که می تواند حتی برای نامیدن مسلمان پرهیزگار، در صورتی که این یا آن کار را انجام دهد، به کار رود. بدین ترتیب مشاهده می کنیم که دیگر تقابل ادامه تقابل قرآنی میان مسلم و کافر نیست، بلکه تقابلی است که لا اقل از بعضی جهات اساساً جدید است، هرچند دو اصطلاح هنوز معانی اساسی و قسمت بزرگتر معانی نسبی خود را حفظ کرده اند.

خود ماهیت آنچه عموماً به نام «دستگاه» می خوانیم، مستلزم آن است که، اگر نقطه مهمی در آن تغییر یا حرکت پیدا کند، در همه قسمت های بازمانده آن دستگاه انعکاسی از آن تغییر و حرکت احساس شود. رابطه تغییر یافته مورد بحث کنونی میان مسلم و کافر، بر مسلمانان واجب ساخت که مفهوم و تصور مسلم را در نظر بگیرند و به صورتی منظمتر محتوی آن را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهند و بار دیگر این کلمه را از نوبه میانجیگری وضع تازه تاریخی و اجتماعی

که در آن به سر می‌برند تعریف کنند. و این کار را می‌توان، چنانکه ونسینک^{۲۸} گفته است، کوششی صورت گرفته به دست امت و جامعه جوان اسلامی برای معرفی کردن وضع خود، نه در برابر جامعه‌های دیگر، بلکه در درجه اول برای خود آن دانست. و در واقع نیروی مجبور کننده زمان چنین بود. از آن گذشته، این امر باید در مقابل زمینه تمایل فزاینده عقلی در میان مسلمانان در نظر گرفته شود که به صورتی برجسته متوجه پژوهش نظری و منظم و اصولی بود و از این طریق هرچه بیشتر به ساختاری کردن اسلام توجه داشت.

در رابطه با این تمایل عقلی جدید بود که مسئله ارتباط میان ایمان و اسلام برای متفکران اسلام اهمیت خاص پیدا کرد. مسئله اصلی مربوط به ایمان، در آن هنگام عبارت از این بود که تصور آن چگونه ساخته می‌شود، و این مسئله بیشتر از لحاظ خود ایمان مورد توجه قرار داشت تا از لحاظ تقابل آن با کفر که در مرحله قرآنی بیشتر طرف توجه بود. سؤالی که پیش می‌آمد، به شکل خلاصه چنین بود: از چه عناصر تصویری و چندتا از آنها ترکیب شده است؟ و سؤالی که بدین شکل طرح و صورتبندی می‌شد، مستلزم آن بود که نیز پاسخی تحلیلی داشته باشد. بنابراین پاسخهای گوناگونی که عملاً به این پرسش اساسی داده می‌شد، همه به صورتی چشمگیر «تحلیلی» بدان معنی بود که هم اکنون معنیشناسی نوین به این کلمه تحلیلی می‌دهد. تعریف مشهور شافعی از ایمان به وسیله سه تصور، (۱) تصدیق قلبی، (۲) اعتراف زبانی، و (۳) عمل کردن به وظایف و واجبات دینی، کوششی آشکار برای پاسخ گفتن به این پرسش از طریق تحلیل تصویری بود. فورمول مشهور دیگر اشعری، که بنا بر آن ایمان عبارت از قول و عمل است، نمونه‌ای دیگر است.

عده زیادی از پاسخهای گوناگون در جریان پیدایش و تکامل علم کلام اسلامی، از طرف فرقه‌ها و افراد مختلف به سؤالی درباره ماهیت ایمان داده شده است. مثلاً فرقه مُرجئه بر آن بودند که ایمان باید از طریق شناخت و

۲۸ - ا. جی. ونسینک، اعتقادنامه اسلامی، کیمبرج، ۱۹۳۲، فصل سوم.

«معرفت»، یعنی معرفت خدا، تعریف شود، و از این راه عمل را از تصوّر ایمان خارج می کردند. گرامیه براین نظر بودند که ایمان تنها باید از طریق قول و اقرار زبانی تعریف شود. این تعریف به یک نتیجه نظری وخیم ولی بسیار جالب توجه انجامید.^{۲۹} آنان براین نظر بودند که آن کس که پنهانی در قلب خود کافر است ولی ظاهراً اظهار ایمان می کند، باید مؤمن به معنی واقعی این کلمه شمرده شود، هرچند در جهان دیگر جاودانه در دوزخ مقیم شود، در صورتی که شخص با ایمان واقعی قلبی که در برابر عموم مردم اعتراف زبانی به ایمان خود نکند مؤمن نیست، هرچند در جهان دیگر پیوسته مقیم بهشت باشد.

چنین بحث فقی در باره ساخت تصوّر ایمان به صورتی ناگزیری مسئله ارتباط تصویری درست میان ایمان و اسلام را طرح کرد که هردوای آنها، چنانکه دیدیم، در دوره ای قدیمتر اشاره به یک چیز بود. و تصوّر و مفهوم اسلام نیز در معرض یک تحلیل معنیشناختی قرار گرفت.

در اینجا نیز عده ای از تعریفهای دور از یکدیگر عرضه شده است. ولی در رایجترین آنها اسلام عبارت از چیزی است که بعدها به نام پنج رکن مسلمانی شناخته شد. نخستین و برجسته ترین مقام توسط خود ایمان اشغال شده است؛ سپس نماز است و زکات و روزه و حج. به عبارت دیگر، تصوّر اسلام از آن پس همچون ترکیبی سلسله مراتبی از تصوّر ایمان با تصوّرهای فرایض دینی اصلی شناخته شد. و این بیان از لحاظ معنیشناختی برابر با این گفته است که تصوّر اسلام اکنون به خودی خود یک میدان معنیشناختی کوچک ولی نمونه ای می سازد که ایمان کلمه کانونی آن است و چهار کلمه دیگر آن را در میان گرفته اند.

۹

۲۹ — رجوع کنید به امام الحرمین الجونی، کتاب الارشاد چاپ محمد یوسف موسی و علی عبدالمؤمن عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۳۸۶. گرامیان پیروان محمد بن کرام (قرن دوم هجری) بودند که در تفسیر آیات قرآنی مربوط به توصیف خدا سخت معتقد به تشبیه و تجسم خدا بود. خود امام الحرمین براین اعتقاد بود که ایمان چیزی جز تصدیق (یعنی راست دانستن خدا و بنابراین پیامبرش) نیست، و به گفته وی این تعریف تنها تعریف ممکن «زبانشناختی» ایمان است (همان کتاب، ص ۳۹۷).

همان گونه که در بالا دیدیم، اسلام در زمینه قرآن در آغاز به معنی «خود» را (به خدا) وا گذاشتن و تسلیم کردن است. فعل متناظر با آن، اَسْلَمَ، نوساخته بود؛ بدین معنی بود که شخصی، با همین تسلیم شخصی، به مرحله کاملاً تازه ای از زندگی قدم نهاده و چیز کاملاً تازه ای از همان لحظه در زندگی او آغاز شده است. این دلالت ابتدایی، در دستگاه تصویری جدید، اگر کاملاً گم نشد، لا اقل بسیار مبهم و تاریک شد. در اینجا با حالت بسیار روشنی از انتقال تأکید در ساخت معنی کلمه روبه روهستیم که پیشتر به آن اشاره کردیم.

این گونه تکامل و گسترش تصوورها، با انتقال تأکید و تغییر حاصل از آن در روابط، همه جا در اندیشه اسلامی آن دوره قابل مشاهده است. در اینجا مثال دیگری می آورم که با مثالی که گذشت شبیه ولی تا حدی متفاوت با آن است. کلمه مورد نظر علم است که عموماً به معنی شناخت و «معرفت» است.

معنی اساسی این کلمه عبارت از این است که کسی چیزی درباره چیزی می داند — «شناخت استنباطی» در مقابل «شناخت از طریق آشنایی» و متمایز با آن، به تعبیر برتراند راسل که پیشتر از آن سخن گفتیم. تا آنجا که این معنی «اساسی» مورد نظر است، کلمه در مقابل یک تصویریگانه قرار می گیرد، خواه در شعر جاهلی باشد یا در قرآن یا در علم کلام. ولی معنی «نسبی» آن از دستگاهی به دستگاه دیگر به صورت اساسی تغییر می پذیرد. اختلاف از تصوّر دریافت — که از دستگاهی به دستگاه دیگر تغییر می پذیرد — «منبعی» ناشی می شود که معرفت از آن راه به دست آمده است. به عبارت دیگر، آنچه در تعیین ساخت عینی و واقعی معنی شناختی کلمه علم بیشتر اهمیت دارد این پرسش است: شما معرفت خود را از کجا کسب کرده اید؟ فهم این نکته وقتی خوب و آسان میسر می شود که به خاطر بیاوریم که «شناخت استنباطی» بنابه تعریف پاره ای از شناخت فرعی یعنی چیزی است که از یک معلوم داده شده استنتاج شده است.

در جاهلیت، نخست علم به معنی شناختی درباره چیزی بود که از آزمایش شخصی در خصوص آن به دست می آید. علم بدین معنی مقابل با ظن بود که تنها معنی اندیشه شخصی داشت و بنابراین بدون زمینه و در نتیجه غیر قابل

اعتماد بود. بیت ذیل از طَرَفه شاعر نامدار جاهلی این تقابل را به خوبی آشکار می‌سازد:

وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّهُ * إِذَا ذَلَّ قَوْلَى الْمَرْءِ فَهُوَ ذَلِيلٌ
آنچه شاعر می‌خواهد بگوید این است: «به تجربه دریافته‌ام که هنگامی که خویشاوند نزدیک (یا همسایه) شخص (را روا دارند) که خوار و فرومایه شود، این به معنایی جز آن نیست که خود شخص نیز خوار شده است». و تأکید می‌کند که این «معرفت» و علم او است نه گمان و ظنّ محض. مقصود وی آن است که این علم و معرفتی قابل اعتماد است، بدان جهت که از آزمایش شخصی خود وی نتیجه شده است که کاملاً با پاره‌ای از تفکر بدون زمینه که هیچ ضمانت عینی برای تأیید آن وجود ندارد متفاوت است.

در تصوّر و دریافت جاهلی، علم ممکن بود منبعی جز آنچه گفتیم داشته باشد: سنت قبیله‌ای. و آن گونه خاصی از شناخت است که از نسلی به نسل دیگر در قبیله انتقال یافته، و بنابراین حجّیت و اعتبار قبیله‌ای را به دنبال دارد. در حقیقت به هیچ وجه ماهیت آن با معرفت گونه اول تفاوت ندارد. زیرا که چیزی جز نتیجه پاره‌های بیشمار تجربه‌های شخصی افراد مختلف نیست که با گذشت زمان روی هم انباشته شده و به عنوان میراث غیرمادی ارزنده قبیله به افراد انتقال یافته است. این گونه اخیر معرفت که با تجربه‌های مکرّر در خلال دوره‌های زمانی فراوان تضمین شده، به آسانی از حدود یک قبیله تجاوز می‌کند و تمایل به آن دارد که به صورت چیزی درآید که می‌توانیم آن را سرمایه و ملک قومی همه اعراب بدانیم. این شناخت معمولاً به شکل امثال صورتبندی می‌شود و انتشار پیدا می‌کند و به اخلاف می‌رسد. و به همین جهت است که در عربستان قدیم برای ضرب المثلها اهمیت فراوان قائل بودند، و بخشی از وظیفه مهم شاعران آن بود که این گونه شناخت را به بیانی هرچه موجزتر و نیرومندتر بیان کنند.

در نتیجه، می‌توانیم تعریف خلاصه‌ای از علم را، بدان شکل که مفهوم اعراب پیش از اسلام بوده، بدین صورت بیان کنیم: علم عبارت از پاره‌ای معتبر و درست از معرفت و شناخت است که با تجربه شخصی یا قبیله‌ای صحت آن

تضمین شده و بنابراین می تواند مدعی صحت و اعتبار عینی جهانی باشد. در قرآن این کلمه عنوان یک کلمه کلیدی دینی مهم پیدا کرده است. نیازی به گفتن ندارد که در اینجا علم را به عنوان یکی از صفات خدا در نظر ندارم، چه آن مسئله دیگری است. اکنون تنها با علم همچون نمودی بشری سروکار داریم. در قرآن این کلمه در تقابل با ظن، و همچون شناختی استوار در تقابل با شناخت کاذب بی پایه و مایه به کار رفته است. بدین ترتیب در اینجا نیز ظاهراً چیزی تغییر نکرده است.

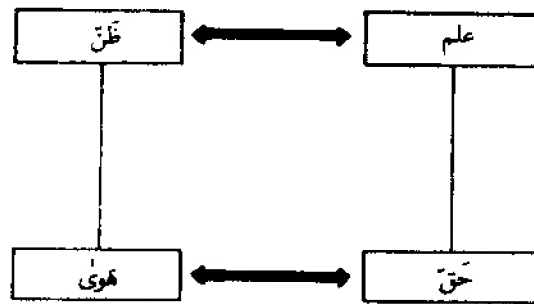
تنها متوجه این مطلب می شویم که تغییری ریشه دار و اساسی در تصور و بیان زمینه ای که صحت و اعتبار علم بر آن متکی می شود، صورت گرفته است. علم، چنانکه گفتم، پاره ای مطلقاً قابل اعتماد از شناخت است، بدان جهت که صحت و اعتبار آن کاملاً به وسیله چیزی عینی تضمین شده و از منبع خوبی سرچشمه گرفته است. تا اینجا معنی آن، خواه در شعر بیش از اسلام به کار رفته باشد یا در قرآن، یکی است. ولی زمینه و منبعی که از آن سرچشمه می گیرد، به صورتی جالب توجه در دو حالت با یکدیگر متفاوت است. در قرآن این کلمه در حوزه تصویری جدید وحی «الاهی و متقارن با کلماتی جز آن کلمات که در جاهلیت با آنها متقارن بوده قرار گرفته است؛ اکنون شناختی برخاسته و منشعب از وحی خدا یعنی اطلاعی است که کسی جز خدا آن را نداده است؛ صحت و اعتبار مطلق عینی دارد، بدان جهت که مبتنی بر حق یعنی «راستی و درستی» و حق الاهی است که تنها حقیقت به تمام معنی این کلمه است. همه منابع دیگر، در مقایسه با اعتبار و حقایق این منبع، اصولاً و بنابر طبیعت و ماهیت آنها غیر قابل اعتماد است. و چون از این زاویه و در پرتو این نور نظر شود، علم یعنی گونه ای از شناخت که در جاهلیت از آن جهت آن را درست و دارای زمینه محکم می دانستند که از تجربه شخصی استخراج شده است، تنزل درجه پیدا می کند و به مقام ظن پایین می آید.

قسمت عمده چیزی که در جاهلیت به نام شناخت با پایه و مایه درست شناخته می شد، اکنون باید همچون چیزی در نظر گرفته شود که اساساً بی پایه است؛ حدس و خیالبافی و گمان محض است. عده زیادی از آیات قرآن را

می‌توان برای مجسم ساختن این تغییر اساسی همچون شاهد آورد. یکی از آنها چنین است:

وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

«از آن شناخت یقین (علم) ندارند. جز گمان بردن (ظن) کاری نمی‌کنند». این آیه در شأن کافرانی گفته شده که با سرسختی از ایمان آوردن به خدا و روز دیگر سرباز می‌زدند و به تأکید اظهار می‌داشتند: «چیزی جز زندگی این دنیا وجود ندارد. می‌میریم و زنده می‌شویم [و همه همین است]»، که گویی علمی کامل دربارهٔ سرنوشت آدمی دارند! و قرآن اظهار می‌دارد که آنچه اینان دارند علم نیست، بلکه تنها گمان است.^{۳۰}



قرآن گاهی پیشتر می‌رود و این مطلب را واضح می‌سازد که زمینه یا سرچشمهٔ ظن عبارت از هوی یعنی تمایل طبیعی نفس تحریک‌پذیر و سرکش آدمی است که بنابر طبع خود کور و بی‌پروا در خطا است، و این خود از طرز استعمال جاهلی کلمهٔ هوی به معنی عشق کورکورانه آشکار می‌شود. ظن، بدین معنی، غالباً به پیروی هواها و هوسها (إِتِّبَاعُ الْاَهْوَاءِ)^{۳۱} تفسیر شده و به همین صورت در تقابل با علم که در این گونهٔ متنها چیزی جز هدایت و وحی الاهی

۱

۳۰ - سورة جاثیه، آیه ۲۳/۲۴. از این آیه به خوبی روش نگرش تاریک و بدبینانهٔ جهانبینی اعراب پیش از اسلام آشکار می‌شود، و همین نگرش بود که اعراب را برآن می‌داشت که شکل زندگی بی‌بندوباری در پیش گیرند و جز به خوشگذرانی و عیاشی به چیزی دیگر نیندیشند (رجوع کنید به ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، فصل پنجم). این آیه نشان می‌دهد که، از دیدگاه قرآن، بدبینی پیش از اسلامی چیزی جز نتیجهٔ ظن نیست و بنابراین کاملاً واهی و بیپایه و اساس است.

۳۱ - أهواء جمع هوی است.

نیست قرار گرفته است.

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

«بلکه کسانی که ستم ورزیدند [یعنی کافران]، بدون علم و شناخت از هوای نفس خود پیروی کردند»^{۳۲}. در اینجا عبارت بِغَيْرِ عِلْمٍ «بدون شناخت و معرفت» را نباید به معنی ساده «بدون دانستن» یعنی «نادانسته و غیرارادی» گرفت. چه، به گفته قرآن، بدکاران و ستمکاران بسیار آگاهانه عمل می کنند. کلمه علم وزن بزرگتری را حمل می کند، و بغیر علم به معنی «به جای توسل جستن به علم» به کار رفته است که در آن علم باید بدان معنی که هم اکنون بیان کردیم تصور شود. تقابل میان إِتِّبَاعُ الْأَهْوَاءِ و علم به صورتی آشکارتر از این آیه آشکار می شود:^{۳۳}

وَلِّينِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ

«اگر پس از آن شناخت و معرفت (علم) که به تو رسیده، از هوا و هوس (هوی) ایشان پیروی کنی، دیگر در برابر خدا حامی و مدافعی نخواهی داشت».

بنابراین جای شکی باقی نمی ماند که کلمه علم، در آن هنگام که همچون یک کلمه کلیدی در قرآن به کار رفته است، به معنی شناختی به دست آمده از منبعی قابل اعتماد است که چیزی جز وحی الاهی نیست. و همین کلمه را در تعبیر قرآنی معروف الراسخون فی العلم «کسانی که در شناخت ریشه ای استوار دارند»، که مؤمنان راستین را توصیف می کند، تنها بدین معنی می توان به خوبی دریافت و فهمید.

این معنی نسبی که کلمه در قرآن به دست آورده، وارد علم کلام اسلامی شده است. در اینجا نیز ساخت معنی شناختی اساسی تغییری نشان نمی دهد. تنها مفهوم منبع مطلقاً قابل اعتماد توسعه پیدا می کند، بدان سبب که

۳۲ — سوره روم، آیه ۲۸/۲۹.

۳۳ — سوره رعد، آیه ۳۷.

اکنون احادیث نبوی مقام خود را در کنار قرآن همچون منبع دیگری از علم تثبیت کرده‌اند. و این خود بالضروره همه تعادل قدرت را در دستگاه دگرگون ساخته است. علاوه براین، در اینجا حتی یک انتقالی تأکید و توجه مشاهده می‌شود. آن گونه از شناخت مطلق که بروحی الاهی متکی است، و قرآن درباره اهمیت و الای آن سخت تأکید کرده است، دیگر مسئله‌ای نیست که درباره آن بحث و مناظره، بدان صورت که زمانی میان مسلمانان و کافران صورت می‌گرفت، ادامه پیدا کند. در جهان کاملاً استقرار یافته اسلام، اهمیت آن چندان خود به خود هویدا است که نیازی به بحث و اثبات ندارد؛ چیزی است که به سادگی باید آن را مسلم فرض کنند و بپذیرند. توجه مسلمانان اکنون به صورت عمده معطوف به ماهیت منابع دیگر علم راستین است که، هرچند از لحاظ طبیعت و ماهیت بشری و غیر الاهی است، با وجود این می‌تواند شناخت بشری را با چیزی همچون اعتبار و صحت فوق بشری مجهز کند.

در چنین اوضاع و احوال عقلانی، با پیدایش مسئله حجّیت و اعتبار حدیث که توجه متفکران را به خود جلب کرده بود، کلمه علم معنی گونه خاصی از شناخت پیدا کرد که می‌توان رشته ارتباط آن را بدون گسستگی به حضرت رسول (ص) و اصحاب او ترسیم کرد. «در فلان مورد پیامبر اسلام درباره فلان مسئله این گونه نظر خود را اظهار داشت». این علم است. گونه‌ای از شناخت و معرفت مطلق است، بدان جهت که سرچشمه آن خود پیغمبر (ص) است که، به گفته امام شافعی^{۳۴}، در قرآن همراه با خدا به صورت «خدا و رسولش» از او یاد شده است. تنها کسانی که در بیان هر حکم، براین اعتبار و حجّیت قابل اعتماد تکیه می‌کنند مصون از خطا هستند. همه کسان دیگر چیزی جز پیروان هواهای خود نیستند. و هر حکمی که بر هوی متکلی باشد رأی یعنی «اعتقاد شخصی» نام دارد که اعتقادی من عیندی و بیپایه است. باید توجه داشت که کلمه رأی در آن روزها حامل باری سنگینتر از چیزی بود که ترجمه کنونی «اعتقاد» آن را

۳۴ — مثلاً به الرسالة معروف وی، چاپ قاهره، ۱۹۴۰، به اهتمام شاگرد رجوع شود. تمام آن کتاب را می‌توان همچون تجلی آشکار چنین ایستاری درباره این مسئله در نظر گرفت.

القا می کند، بدان جهت که ارتباط مستقیم با بعضی از کسان داشت که کفر آنان آشکار بود. نیز توجه به این امر لازم است که در مکتب کلام اهل تستن غالباً بددینان را **أَهْلُ الْأَهْوَاءِ** یعنی «مردم پیرو هوا و هوس» می خواندند.

از این تاریخ مختصر کلمه علم در سه مرحله مختلف جاهلی و قرآنی و کلامی، روی هم رفته، با در نظر گرفتن آنچه پیشتر درباره ایمان و اسلام و کفر گفتیم، معلوم می شود که چگونه مفاهیم و تصورها در ضمن انتقال از یک دستگاه به دستگاه دیگر تغییر معنیشناختی تدریجی پیدا می کنند. آنچه در مورد علم کلام گفته شد کافی به نظر می رسد.

این فصل را با بحثی تا حدی تفصیلی درباره واژگان فلسفی اسلامی به پایان می رسانیم، تا فرصتی برای آن پیدا شود که مسئله اساسی مورد بحث خود را از دیدگاهی تا اندازه ای متفاوت در معرض تحقیق و مطالعه قرار دهیم.

با گشودن این بخش تازه، لازم است به یاد خواننده بیاورم که انگیزه ای که مرا به این بحث کشانده، میل سخن گفتن در خصوص فلسفه اسلامی به خاطر خود آن نیست. هدف واقعی من آن است که با یک مثال و نمونه ملموس و عینی توضیح دهم که مقصودم از آنچه در معنیشناسی به نام دید «زمانگذر»، یعنی یک مطالعه مقایسه ای دستگاههای تصویری خواننده ام که در جریان تاریخ در داخل محدوده یک زبان — و در حالت خاص ما زبان عربی — پیش می آید، چیست.

زبان عربی، در اوج دوره خلفای عباسی، به صورت یک زبان بسیار غنی و به شکلی عالی سازماندار و فرهنگی درآمد — و در واقع یکی از مهمترین زبانهای فرهنگی جهان شد. ثروتمندی آن تنها به زیادی شماره کلماتی که در آن به کار می رفت نبود، بلکه نخست و مقدم بر هر چیز به پرشماری و پیچیدگی ارتباطات و پیوستگیهای تصویری یعنی دستگاههایی بود که کلمات با یکدیگر می ساختند. واژگان فلسفی یکی از این دستگاهها است.

اهمیت عظیم و جلب توجهی که پیدایش و تکامل فلسفه اسلامی برای معنیشناسان دارد، مربوط به این واقعیت است که، از لحاظ معنیشناختی، کوششی اساسی و جسورانه از طرف فیلسوفان برجسته برای آفریدن واژگان

اختصاصی خویش دور از قدرت و حجّیت زبانشناختی قرآن بوده است. در حقیقت، واژگان فلاسفه در اسلام یک خصوصیت بسیار برجسته دارد که، از دیدگاه زبانشناختی، آن را چیزی با ماهیت اساساً متفاوت با همه دستگاههای خواهرخوانده آن همچون کلام و فقه و تصوف و غیره می سازد که در اسلام دوره پس از قرآنی به وجود آمده بوده اند. همه اینها، از دیدگاه زبانشناختی، به صورتی تغییرناپذیر عبارت از رشد و تکامل زبان عربی اصیل بودند، که هر یک از آنها به جهتی خاص ارتباط پیدا می کرد. هیچ چیز به زور از خارج بر زبان عربی و منابع طبیعی آن تحمیل نشده بود. البته تغییرات برجسته و مشهودی در بعضی از جاها، چنانکه دیدیم، صورت گرفت. و علم کلام به صورت خاص برای ساختن افزار زبانشناختی، خود از فلسفه یونانی بسیار متأثر شد. ولی حالاتی از این قبیل پراکنده بود و چیزی نبود که جنبه عمومیت و اصولی داشته باشد. روی هم رفته می توانیم بگوییم که رشد واژگان پس از قرآنی نتیجه فرایند خود به خودی و طبیعی دگرگونی تصویری بود که پیش آمد و در نتیجه وضع متغیر فرهنگی ضرورت پیدا کرد. فلسفه تنها استثنا به شمار می رود.

تنها در مورد فلسفه، یک دستگاه کامل متشکل از تصوورها و مفاهیم بیگانه، و یک شبکه خاص تصویری که در آغاز هیچ ارتباطی با زبان عربی و جهانی آن نداشت، از خارج به عنوان یک نمونه آرمانی وارد کار شد. و برای مواجهه با خواست این بیگانه، شبکه تصویری که پیشتر در زبان عربی وجود داشت ناگزیر به صورت وسیع از هم پاشیده شد و بار دیگر سازمان تازه پیدا کرد، و بسیاری تصوورهای تازه که کاملاً نسبت به جهانی عربی بیگانه بود به زور وارد حوزه زبان عربی شد. کوتاه سخن آنکه، دستگاه کامل تازه ای از مفاهیم و تصوورها برگردۀ نمونه یونانی ساخته شد. ۹

در اینجا نخست روشنفکران مسلمان تصوورهای جدید را آموختند و سپس ناگزیر درصدد یافتن کلماتی عربی برآمدند که بتواند نمایندۀ آن تصوورها و مفاهیم شود. ولی چون مفاهیم و تصوورها بیگانه بودند، بالطبع در همه جا اختلافهایی میان اندیشه و زبان به وجود آمد. حتی برای یک کلمه کلیدی یونانی هم معادل کاملی در زبان پیدا نشد که به صورت قطعی درست باشد.

وضع مشابهی نیز هنگام ترجمه فلسفه یونانی به زبان لاتینی در جهان رومی پیش آمده بود. کیکرو از آن شکایت می کرد که برخورد با مفاهیم یونانی در زبان لاتینی از جهت نارسایی این زبان برای بیان اندیشه های مجرد فلسفی، علی رغم ثروتمندی زبان لاتینی، دشوار است. ولی فاصله میان یونانی و لاتینی، هم از لحاظ فرهنگی و هم از لحاظ زبانشناختی، در مقایسه با فاصله میان یونانی و عربی بسیار اندک است.

چنانکه مشاهده می شود، زبان عربی در این حالت ناگزیر از آن بود که ناگهان با ضربه و نفوذ خردکننده یک اندیشه بیگانه با فرایندی تاریخی طولانی در پشت سر آن، در محیط فرهنگی کاملاً متفاوت و در لفاف زبانی که از لحاظ بعضی جنبه های مهم حتی درست در جهت مقابل آن قرار گرفته بود، مواجه شود و آن را تحمل کند. در اینجا زبان عربی، در قابلیت خود به عنوان یک زبان فرهنگی، ناگزیر از روبه رو شدن با یک آزمایش بحرانی و پذیرفتن آن شد. و از امتحان روسفید بیرون آمد.^{۳۵}

نتیجه آن شد که در زبان عربی گونه خاصی از واژگان پدید آمد — دستگاهی تصویری به مقیاس بزرگ، مبتنی بر اصلی معنیشناختی از چیزی که من به آن نام «نیمه شفافیت» می دهم، و اکنون به توضیح آن می پردازم. بهتر است این واقعیت اساسی را به خاطر بیاوریم که عربی زبانی است که، علاوه بر غنی بودن از حیث کلمه های پایه و اساسی، قابلیت شگفت انگیزی برای اشتقاق کلمات جدید از یک ماده و ریشه با نظم و ترتیب

۳۵ — مسئله تنها از لحاظ تاریخی مورد توجه نیست. از لحاظ زمان معاصر نیز حایز اهمیت است، زیرا که زبان عربی کنونی نیز بار دیگر با مسئله بزرگی با ماهیت مشابه و برخاسته از فرهنگ مغربزمین، یعنی فشار روزافزون نیازمندی جذب تصوّرهای کلیدی فرهنگ غربی و پدیدآوردن واژگانی تازه از مواد و مصالح زبانی کهنه مواجه است، و باید واژگانی بسازد که به اندازه کافی ثروتمند و قابل انعطاف باشد تا بتواند جوابگوی وضع جدید جهان شود، و در عین حال بیش از اندازه منابع صرف و نحوی و لغوی این زبان را زیر فشار قرار ندهد. در واقع، همه ملت های غیرعربی با همین مسئله روبه رو هستند. و این مسئله از آن جهت اهمیت بسیار دارد که تنها پای زبان در آن به میان نیست، بلکه موضوع جهان بینی است و اینکه چگونه باید جهانی را که در آن به سر می بریم بیان کنیم و به توجیه و تعبیر آن پردازیم. از این لحاظ مسئله ای بزرگ است که پیامدهای فرهنگی سختی به دنبال دارد.

خاص دارد. و همین امر امکان آن را فراهم آورده است که فیلسوفان همیشه بتوانند — البته نه بدون دشواری — کلماتی عربی اصیل پیدا کنند که معنی «اساسی» آنها، لا اقل به شکل تقریبی، متناظر با معنایی باشد که از اصطلاحات فلسفی یونانی به دست می آید. در چنین حالاتی، همه کاری که می بایستی بشود عبارت از این بود که کلمات عربی را از عناصر «نسبی» که در پیرامون معانی «نسبی» آنها رو ییده بود برهنه سازند، و جای این معانی حذف شده را، به وسیله تعریف، با معانی نسبی مخصوص کلمات متناظر یونانی پر کنند.

کلمه عقل را به عنوان مثال در نظر می گیریم. این کلمه در دوران جاهلی اجمالاً به معنی «شعور عملی» بود که اشخاص در اوضاع پیوسته در حالی تغییر از خود نشان می دهند. و این متناظر است با آنچه در روانشناسی نوین از آن به قابلیت مسئله گشایی یا مشکل گشایی تعبیر می شود. مرد صاحب عقل کسی بود که اگر در هر وضع دور از انتظاری قرار می گرفت، می توانست مشکل و مسئله ای را که از این وضع پیش می آمد حل و برطرف کند و خود را از خطر برهاند. عقل و شعور عملی از این گونه بسیار مورد ستایش بود و اعراب پیش از اسلام به آن فراوان ارج می نهادند. و این مایه تعجب نیست، چه به جز آن غیر ممکن بود مردمان بتوانند در اوضاع و احوال بیابان و بادیه زندگی کنند. شاعر و راهزن مشهور، شَفَرَة، این کلمه را درست به همین معنی در بیت ذیل آورده و به خود بالیده است که به صورت طبیعی از این عقل عملی برخوردار است:

لَعَمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَيَّ امْرِئٍ * سَرِيٌّ رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا وَهُوَ يَعْقِلُ

«قسم به جان تو! تا زمانی که شخص عقل خود را فعال نگاه می دارد، وضع مایه آشفتگی پیش نخواهد آمد که در آن نداند چه باید بکند، خواه در راه رفتن به جانب چیزی باشد که آرزومند آن است، یا در حال شتابزدگی برای دوری جستن از چیزی که از آن بیزار است».^{۳۶}

در قرآن، این کلمه، به عنوان یک اصطلاح کلیدی، معنای خاص دینی

پیدا کرده است. درآیاتی با اَهْمِیَّتِ قطعی، به معنی قابلیت روانی و عقلی فکر و عقل آدمی به کار رفته است که به وسیله آن می تواند آیات^{۳۷} یعنی نشانه هایی را که خدا به نوع بشر می نماید بشناسد و بفهمد و از ملازمات دینی آنها آگاه شود. مثلاً در اشاره به بارانی که خدا «از آسمان فرو می فرستد تا زمین را پس از مرگ موقتی آن دوباره زنده کند، در قرآن چنین آمده است:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

«همانا که در این نشانه هایی است برای مردمانی که عقل فعال دارند.^{۳۸} (يَعْقِلُونَ صورت فعلی متناظر با صورت اسمی عقل است).

به همین ترتیب، قرآن در اشاره به شهرهای باستانی که در نتیجه فرور یختن خشم و غضب خدا بر ساکنان آنها به سبب کارهای بدی که می کرده اند، ویران شده اند، چنین می گوید:

وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

«از آن [شهرها] نشانه آشکاری برای مردمانی گذاشتیم که عقل خود را به کار می اندازند».^{۳۹}

در اینجا از آثار خاک شده یک شهر قدیمی به عنوان «نشانه آشکار» خشم خدا سخن رفته است، و این خود تهدیدی سخت برای کسانی است که از ایمان آوردن به خدا سر باز می زنند. نمونه های مشابه آن در قرآن فراوان است.

همین کلمه عقل همچون کلمه ای کلیدی وارد فلسفه اسلامی شده است. ولی محتوی معنیشناختی آن، یعنی ساخت آن تصوّر که این کلمه معرّف آن است، دیگر همان چیزی نیست که پیش از آن بود، بدان جهت که کلّ جهان بینی مندرج در ذیل آن کاملاً تفاوت پیدا کرده و چیزی از اساس نسبت به سنت عربی بیگانه شده است. هر جا که در فلسفه اسلامی این کلمه به صورت یک اصطلاح فنی به کار رفته، ناگزیر از آنیم که این کلمه را نه به معنی

۳۷ - به فصل ششم، بخش ۱ رجوع کنید.

۳۸ - سوره روم، آیه ۲۳/۲۴.

۳۹ - سوره عنکبوت، آیه ۳۵/۳۴.

نخستین آن پیش از طلوع فلسفه اسلامی و به عنوان یک کلمه اصیل — خواه در جاهلیت و خواه در قرآن — در نظر بگیریم، بلکه به معنی تصوّر یونانی نوس (nous) در استعمال ارسطویی و نوافلاطونی آن بدانیم. و این به هیچ وجه تکامل طبیعی تصوّر عربی محض عقل نیست، بلکه چیزی مصنوعی و ساختگی است. یا لاقل در آغاز پیدایش آن در فلسفه عربی ساختگی بوده است.

همین کلمه قدیمی عقل هنوز به کار می رود، به صورتی که گویی هیچ تغییری حاصل نشده است. در حقیقت تغییر برجسته ای پیدا کرده، زیرا بدان می ماند که این کلمه «شفاف» شده است؛ از ما خواسته می شود که «از خلال» آن نگاه کنیم و کلمه یونانی نوس را در پشت آن ببینیم. درست همان گونه که در زمانهای جدید باید در پشت کلمه عربی شیوعیه کلمه اروپایی «گمونیسم»، و در پشت کلمه عربی قومیه کلمه اروپایی «ناسیونالیسم» را مشاهده کنیم، همان گونه هم باید کلمه عقل در توافق با ساخت معنی کلمه یونانی نوس که در فلسفه رسمی و یونانی مآبی کسب کرده بوده فهمیده شود. این کلمه اکنون معنی «خرد» را به مقیاس جهانی بزرگی شامل است که همه مراحل متوالی «صدور» را از عقل کلی که نخستین صادر از ذات الاهی است، به طرف پایین تا عقل بشری فرامی گیرد.

ولی باید به این نکته توجه داشت که این کلمه، به عنوان یک کلمه اصیل عربی، تاریخ دراز مخصوص به خود را بر پشت حمل می کند، و نمی توان کاری کرد که این گذشته سنگین، لاقل تا حدی، در آن هنگام که این کلمه حتی در فلسفه هم به کار می رود، احساس نشود. و همین سبب پیدا شدن مانعی برای آن است که شفافیت کامل پیدا کند. و حالت نیمه شفافیت خاص این گونه کلمات از همین جا پیدا می شود. و یکی از خصوصیات فلسفه اسلامی آن است که تقریباً همه اصطلاحات کلیدی آن از این گونه اند. از دیدگاه معنی شناختی، فلسفه اسلامی دستگاه شگفتی است که از کلمات «نیمشفاف» فراهم آمده است.

دلیل اینکه چرا این گونه کلمات را «نیمشفاف» می خوانیم، آنگاه بهتر معلوم می شود که کلماتی همچون قومیه به معنی «ناسیونالیسم» (از قوم به

معنی مردم یا ملت) و وضعیه به معنی «پوزیتیویسم» (از وضع به معنی نهادن) را در عربی جدید با کلماتی همچون دیموقراطیه به معنی «دموکراسی» و تلفون به معنی «تلفون» در معرض مقایسه قرار دهیم. کلمات اخیر کاملاً شفافند؛ کلمات عربی در اینجا به صورتی برهنه‌تر آمده‌اند، در صورتی که کلماتی همچون قومیه و وضعیه به میانجیگری کلمات اصیل عربی که هریک از آنها معنی و تاریخی خاص در زبان عربی دارد، دارای معنی وابسته به خود شده‌اند. مثلاً کلمه وضعیه لفظاً به معنی «وضعگری» یا «نهادگری» است، و این قسمت عمده معنای لفظی همچون پلی معنی‌شناختی میان دو کلمه یعنی وضعیه و «پوزیتیویسم» عمل می‌کند؛ نکته در آن است که به میانجیگری این اصطلاح، شخص به خود تصور غربی «پوزیتیویسم»، با برقی که بر روی پل می‌زند رهبری می‌شود.

از این لحاظ، تقابلی که میان کلمه تلفون و هاتف، هر دو به معنی «تلفون» وجود دارد، بسیار جالب توجه و آموزنده است. یکی از این دو اصطلاح، چنانکه دیدیم، کاملاً «شفاف» است، بدان جهت که چیزی جز شکل عربی شده خود کلمه اروپایی «تلفون» نیست، و دیگری آشکارا «نیم‌شفاف» است. «نیم‌شفاف» در اینجا به آن معنی است که کلمه در زبان عربی تاریخ درازی به دنبال دارد که هر جا آن کلمه به کار رود این سابقه تاریخی و معنی وابسته به آن نیز احساس می‌شود. هاتف در عربی کلاسیک به معنی «کسی است که بانگ او را می‌شنوید ولی خود وی را در اطراف نمی‌بینید». این کلمه را بدین معنی در ادبیات صوفیانه می‌بینیم که اشاره است به بانگی اسرارآمیز که عارف و صوفی آینده را از جایی در آسمان به بانگ می‌خواند و او را بر آن می‌دارد که از لذات دنیوی چشم‌پوشد و متوجه آخرت شود. وجود چنین گذشته سنگین مانع از آن است که کلمه هاتف بتواند نشانه ساده‌ای از اندیشه‌ای تازه باشد که همین اواخر از جهان مغرب‌زمین به سرزمینهای عربیزبان راه یافته است. چون هاتف را با رقیبش تلفون مقایسه کنیم که از همان آغاز «شفاف» است، کلمه هاتف را دارای وضعی بسیار دشوار می‌یابیم، بدان جهت که لازم است پیش از آنکه این کلمه بتواند همسنگ عربی «تلفون»

شناخته شود، این مانع را از پیش پای خود بردارد.^{۴۰}

مسئله ای که پس از آن مورد توجه ما واقع می شود، مسئله درجه نیمشافی است. عقل که در بالا از آن بحث کردیم، نمونه برجسته حالتی است که در آن نیمشافی به آسانی صورت اتمام پذیرفته بوده است. کلمه عقل به عنوان معادل عربی کلمه یونانی نوس مسئله چندان دشواری برای فلاسفه فراهم نمی آورد، بدان جهت که معنی اساسی در هردو زبان اجمالاً یکی است. گاه چنان پیش آمده است که متفکران مسلمان — یا به تعبیر درستتر، نخستین مترجمان از یونانی به عربی — نتوانسته اند در برابر یک مفهوم و تصور یونانی به آسانی کلمه ای در داخل واژگان عربی بیابند که معنی اساسی همسنگ با کلمه یونانی بوده باشد؛ مفهوم وجود و هستی یکی از مهمترین مثالهای این گونه تصورها و مفاهیم است.

همان گونه که می دانیم، فلسفه یونانی از آغاز تا انجام آن به صورتی استوار و غالب با مسئله وجود و هستی سروکار داشته است. به عبارت دیگر، وجودشناسی اشتغال اصلی و عمده متفکران یونانی بوده است. در نتیجه مفهوم هستی مهمترین جا را در طرز تفکر ایشان اشغال می کرده است. و این کیفیت مخصوصاً در نزد ارسطو به خوبی آشکار است که مسلماً بزرگترین معلم اعراب در این زمینه بوده است.

از سوی دیگر، اعراب به صورت سنتی اصلاً توجهی به مسئله وجود و هستی و بالخاصه در سطح تفکر مجرد نشان نداده اند. البته، حتی عرب جاهلی این را می دانست که چیزها، و از جمله خود او و شترانش و مردمان دیگر پیرامون او، وجود دارند، ولی هرگز خود «وجود» این گونه چیزها را موضوع خاصی برای

۹

۴۰ — واقع آن است که کلمه هاتف در آن توفیق یافته است که در سوره و لبنان خود را «نیمشاف» سازد، که در این سرزمین در مکالمات روزانه کاملاً رواج دارد، ولی در مصر، مثلاً چنین نیست. درباره مسئله کلیتر عربی کردن مفاهیم و تصورات غربی در مصر کنونی، کتاب بسیار ارزنده ای از آقای محمود نیمور به نام *مُعْجَمُ الْحَضَارَةِ «لَفْتَاتُهَا» فرهنگ نوین*، قاهره، در دست است که در آن تقریباً همه نامهای چیزها و اندیشه های متعلق به تمدن جدید که به تازگی به جهان عرب راه یافته، طبقه بندی شده و یک به یک درباره آنها تحقیق انتقادی صورت گرفته است.

اندیشیدن قرار نمی داد. و چون چنین بود، تصویری برای «وجود» وجود نداشت، و در نتیجه کلمه ای هم برای آن در زبان عربی جاهلی یافت نمی شد. به شکلی کلیتر، می توانیم بگوییم که اعراب به صورت یک کل از لحاظ مابعد طبیعی (متافیزیکی) در درجه ای پایین قرار داشتند. کلی و عمومی توجه آنان را به خود جلب نمی کرد. آنچه به صورت غالب و تقریباً انحصاری—مورد علاقه ایشان قرار می گرفت، چیزهای فردی مجسم و عینی یا سیماهای مجسم و ملموس اشیاء مجسم و عینی بود. چنان می نماید که اعراب قدیم بسیار از آن شاد و مسرور می شدند که با چشمی بسیار نافذ جزئیات و تفصیل اشیاء محسوس را که در پیرامون خود می دیدند مورد تدقیق و واری قرار دهند. ولی آنان، بنابر شواهد، از ملکه و قدرت رفتن در جهت مخالف، یعنی گام به گام از چیزهای محسوس و ملموس فردی و جنبه های مادی آن بالا رفتن و به اندیشه های کلی و مجرد رسیدن، و از این راه خط ارتباط میان چیزهای فردی و اندیشه های مجرد را ترسیم کردن، بهره ای نداشتند. از این لحاظ اصولاً «جزئی نگر» بودند.

در اینجا نمی توانم خود را از وسوسه نقل کردن چند سطری از کتاب فجرالاسلام نوشته احمد امین استاد دانشگاه قاهره خلاص کنم.^{۴۱} وی در فصل ششم از این کتاب مشهور خود که در آن از «زندگی عقلی اعراب در دوران جاهلیت» سخن گفته، چنین نوشته است:

«اعراب، مثلاً همچون یونانیان، به جهان با دیدی عمومی و جامع و فراگیر نظر نمی کنند. یونانیان، در آن هنگام که به فلسفه پرداختند، نظری جامع به همه جهان هستی پیدا کردند و برای خود پرسشهایی از این قبیل طرح ریختند: این جهان چگونه به وجود آمده است؟ جهانی که می بینیم پراز تغییرها و دگرگونیها است؛ آیا در ماورای همه این تغییرات یک اصل تغییرناپذیر وجود دارد؟... تمام جهان بدان صورت که آن را می بینیم، همچون چیزی می نماید که اساساً یگانه است، و همه اجزاء آن به یکدیگر پیوسته و وابسته است، و به

عنوان یک کل از بعضی قوانین تغییرناپذیر پیروی می کند. پس این نظم و قانونداری چیست؟ اصل و منشأ آن از کجا است؟

«این پرسشها و پرسشهای دیگری نظیر اینها که یونانیان در برابر خود طرح کرده بودند، و منشأ و خاستگاه طرز تفکر فلسفی ایشان بود، شالوده حقیقی چیزی را تشکیل می داد که نگرش جامع ایشان نسبت به جهان محسوب می شد. اعراب، برخلاف آنان، از این جهت و امتداد نظر نمی کردند، و حتی پس از ظهور اسلام نیز چنین بود. به پیرامون خود می نگریستند، و اگر برحسب اتفاق منظره ای توجّه آنان را برمی انگیخت، تحریک می شدند و عواطف و احساسات انگیخته شده راهی برای خودنمایی از طریق سرودن اشعار و ساختن امثال پیدا می کرد.

«و اما از لحاظ یک دید جامع و یک تحلیل دقیق اصول و خواصی از اشیاء که سبب برانگیخته شدن آن احساسات و عواطف می شد، باید بگوییم که عقل اعراب این گونه چیزها را نسبت به خود کاملاً بیگانه تصوّر می کرد. علاوه براین، حتی در آن هنگام که عرب به چیزی نگاه می کرد، این ملاحظه معمولاً در ذهن او سبب به وجود آمدن اندیشه و تفکری درباره آن چیز نمی شد؛ برخلاف، تنها به آن بس می کرد که در مقابل این یا آن سیمای خاص که توجّه و علاقه او را برانگیخته بود، درنگ کند. مثلاً، هنگامی که در برابر یک درخت می ایستاد، دیدی نسبت به تمام آن درخت نداشت؛ دید خود را به نقطه خاصی از آن، مثلاً راستی تنه یا زیبایی شاخه ها یا چیز دیگر آن محدود می کرد. اگر در مقابل باغی قرار می گرفت، در آن نمی کوشید تا دید فراگیری نسبت به همه آن پیدا کند، یا ذهن وی درصدد آن برنمی آمد تا منظره ای همچون یک صحنه عکاسی از آن برای خود مجسم سازد. ذهن و عقل او همانند زنبور عسلی بود که از گلی به گلی دیگر می جهد و از هر گل اندکی شهد برمی گیرد.

«همین خصوصیت ذهن و عقل عرب است که زشتی و زیبایی را که شما در ادبیات عربی، حتی در دوره متأخرتر اسلامی مشاهده می کنید، توجیه می کند... کوتاه سخن آنکه عقل یونانی، اگر به چیزی می نگرد، همچون یک کل به آن نگاه می کند و آن را می آزماید و تجزیه و تحلیل می کند، در صورتی

که عقل و ذهن عربی به گردش در پیرامون آن می‌پردازد، و در آن مرواریدهای زیبای گوناگون می‌یابد، ولی این مرواریدها را هرگز با یکدیگر به رشته نمی‌کشد و از آن گردنبندی نمی‌سازد».

به آسانی می‌توان دریافت که مردمی از این گونه می‌توانند غزلسرایانی درجهٔ اول باشند، ولی بنابر طبع برای فلسفه شایستگی ندارند. و این نیز مستلزم آن است که زبانشان در حدّ اعلای پیشرفت زبان شعر غنائی باشد، و برای فلسفه استدلالی صلاحیت پیدا نکند، چه واژگان آن، در صورتی که به حالت طبیعی خود واگذاشته شود، نمی‌تواند تصوّرهای و مفاهیمی پدید آورد که برای اندیشه‌های مابعد طبیعی ضرورت دارد.

مفهوم «هستی» یکی از مفاهیم مجرد مهمی است که واژگان اعراب فاقد آن بوده است — مفهوم مجرد یونانی ثوینای (to einai) که پیوسته ذهن و عقل فلسفی یونانی را تحریک و وسوسه می‌کرد. هنگامی که وارد جهان اسلام شد، و متفکران خود را ناگزیر از آن دیدند که کلمه‌ای عربی در برابر آن قرار دهند که به خوبی این مفهوم را برساند، دو کلمه عربی خود را به آنان عرضه کرد.^{۴۲}

یکی از آن دو فعل کان (کون) بود. ولی این کلمه از مفهوم مجرد «هستی» در نزد یونانیان بسیار دور بود، چه معنی اساسی این فعل «صورت گرفتن و جایگزین شدن» و «آمدن و گذشتن» است. به عبارت دیگر، در ساخت معنای این کلمه یک عنصر مهم «شدن» وجود دارد: نه «هستی و بودن» محض و خالص بلکه «هستی» به عنوان چیزی که تولّد یافته و پس از آن در حال رشد یا تغییر یافتن با گذشت زمان است: به تعبیر آلمانی، werden به جای sein.

بنابراین کاملاً طبیعی است که سرانجام این کلمه در فلسفه اسلامی بیشتر صورت ترجمه عربی کلمه دیگر یونانی گنسیس (Genesis) «پیدایش»

۴۲ — بیان روشنی از این مسئله در کتاب ماداموازل گواشون، فلسفه ابن سینا، پاریس،

۱۹۵۱ — Mlle. Goichon, Philosophie d'Avicenne — آمده است که در آنچه پس از این

خواهیم آورد بسیار از آن اقتباس کرده‌ام.

تکوین» را پیدا کند که ارسطو آن را به عنوان یک اصطلاح فنی مهم مبحث وجودشناسی برای معرفی «آمدن در وجود» یعنی فرایند بالنده «شدن» به کار برده بود نه برای «بودن و هستی» محض و ساده.

نامزد دیگر ریشه وجد با معنی اساسی «یافتن» بود. معنی این ریشه، مخصوصاً هنگامی که به شکل مجهول «یافت شدن» (وُجِدَ) در نظر گرفته شود، به صورتی قابل تحمل به معنی توانایی یونانی نزدیک است. لا اقل همه دلالت «شدن» یا «آمدن در هستی» را کنار می گذاشت؛ علاوه بر این توجه را به طرف چیزی که بنابر تصادف وجود دارد جلب می کرد؛ به عبارت دیگر، چیزی که در آنجا به سادگی هست و وجود دارد، بی آنکه لزوماً و بالضروره در آنجا بوده باشد. این عنصر اخیر، که در اصطلاح فلسفی به نام «امکان» خوانده می شود، چیزی است که در ساخت تصویری «وجود و هستی» اصلی است، البته جز در حالت «وجود ضروری» (واجب الوجود).

بدین ترتیب کلمه وجود با دریافت صورت مجهولی آن یعنی «یافت شدن» به تدریج به عنوان معادل عربی کلمه توانایی یونانی استقرار پیدا کرد. با وجود این از پیدا شدن چنین احساسی نمی توان جلوگیری کرد که در اینجا چیزی بیگانه و غریب از خارج بر زبان عربی تحمیل شده، و در واقع کلمه وجود به این معنای فلسفی تاملاتی دراز در خارج حوزه استعمال عرفی در زبان عربی باقی ماند. و این مطلب از گفته غزالی در کتابش مقاصد الفلاسفه^{۴۳} آشکار می شود که گفته است: «غالباً چنان پیش می آید که به کار بردن کلمه وجود به صورتی که معنی انحصاری فلسفی از آن فهمیده شود دشوار است، و به همین جهت گاه به گاه چنان لازم و شایسته به نظر می رسد که اگر فیلسوفان بخواهند مقصود خود را واضح و آشکار بیان کنند، به جای آن کلمه ای بیگانه را به کار برند».

و نیز می بینیم که ابن رشد^{۴۴}، در به کار بردن این کلمه تردید داشته

۴۳ — غزالی، مقاصد الفلاسفه، قاهره، المكتبة التجارية، چاپ دوم، ۱۹۶۳، دوم، ص ۸.

۴۴ — تهافت التهافت، چاپ بویر (Bouyges)، ص ۳۴۲.

است، چه، به گفته وی، غالباً سبب گمراه کردن خوانندگان می شود. اسم مفعول همین فعل یعنی موجود در فلسفه اسلامی همچون معادل عربی توآن (to on)؛ (به لاتینی انس، ens) به کار رفته است که معنی «چیزی که هست» یا «جوهر منفرد» می دهد. ولی، بنابر نظر ابن رشد، بسیار کسان به جای آنکه کلمه عربی موجود را از لحاظ زبانشناختی نیمشفاف سازند و در پشت آن مستقیماً تصوّر یونانی توآن یونانی را بخوانند، که حقاً باید چنین کنند، کلمه موجود را در حقیقت تیره و کدر می سازند و آن را به معنی «چیزی یافت شده» می فهمند که در حقیقت معنی اساسی همین کلمه در زبان عربی است. سپس می گوید، اسم مجرد هویت که معنی حرفی آن «اویی» یا «آنی» است از ضمیر هو به معنی «او» یا «آن» به عنوان معادلی درستتر برای جوهر منفرد ارسطویی وضع شده است.^{۴۵}

از آنچه گذشت معلوم می شود که یک مطالعه مجدد منظم و جامع تاریخ فلسفه اسلامی از دیدگاه خاص معنیشناسی چیزی است که به خوبی پاداش تلاشی را که برای آن صورت بگیرد خواهد داد. چنین تحقیقی نه تنها نکات فراوان جالب توجهی را درباره جزئیات و تفصیل تغییر شکل معنیشناختی تصوّر ها و مفاهیم منفرد روشن خواهد کرد، بلکه سهم مهمی در پیشبرد معنیشناسی به عنوان یک علم فرهنگی یعنی یک افزار ثمر بخش برای تحقیق و پژوهش در تحلیل علمی جهان بینی خواهد داشت. ولی درباره این امر در اینجا تنها به عنوان یک وظیفه ممکن سخن رفته است. برای منظوره های فعلی ضروری — و حتی اصلاً ممکن — نیست که وارد جزئیات و تفصیل بیشتر شوند. منظور من از آنچه در بخش اخیر این فصل آوردم، نخست بیان این مطلب بود که به صورت نظری ممکن است چیزی به نام معنیشناسی «زمانگذر» وجود داشته باشد که در ایستار اساسی با معنیشناسی «همزمان» متفاوت است، ولی در عین حال صمیمانه با آن ارتباط دارد، و در درجه دوم مقصودم مجسم ساختن این حقیقت بود که چگونه فلسفه اسلامی، به عنوان یک دستگاه تصویری، برای

ساختن و پرداختن واژگان مخصوص خود در داخل محدودهٔ زبان عربی، در زیر نفوذ مستقیم و خردکنندهٔ یک دستگاه تصویری بیگانه، با رنج و دشواری فراوان. روبه رو بوده است.

اکنون به موضوع بحث خاص خود، یعنی مسئلهٔ ساخت جهانبینی قرآنی باز می‌گردیم.

هر کس اجل مخصوص به خود را دارد، و هر روز که می گذرد گامی به آن نزدیکتر می شود. در برابر چشم فلسفی شاعر جاهلی، طوماری عالی و غم انگیز از افراد نوع بشر در حال باز شدن است که پیوسته به پایان حتمی زندگی خویش نزدیک می شوند:

یا حارِ ما ظَلَعْتَ شَمْسٌ وَلَا غَرَبْتَ * إِلَّا تَقَرَّبَ آجَالُ لِمِيعَادٍ
 «ای حارث! خورشید بر نمی آید و فرو نمی رود، مگر آنکه اجلهایی به وعده گاه نزدیک می شوند».^{۲۶}

البته این طرز نگرش نسبت به زندگی تیره و تار است، که در آن سراسر ایام زندگی همچون رشته ای از پیشامدهای پربلا در نظر گرفته می شود که نه در زیر فرمان قوانین طبیعی رشد و انحطاط، بلکه اسیر اراده موجودی تاریک و کور و نیمه شخصی است که از چنگال نیرومند آن هیچ کس نمی تواند بگریزد. و تنها در زمینه چنین جو غم انگیزی است که می توانیم اهمیتی و اعتبار واقعی تاریخی جهان بینی قرآن را فهم کنیم.

در واقع، قرآن تصویر کاملاً متفاوتی از وضع و حال آدمی عرضه می کند. ناگهان ابرها به کنار می رود و آسمان صاف می شود و تاریکی از میان می رود و به جای معنای غم انگیز زندگی چشم انداز درخشانی از زندگی جاودانی جلوه گر می شود. تفاوت میان دو جهان بینی درباره این مسئله درست همانند تفاوت میان شب و روز است.

در نظام جدید اسلامی نیز الله به عنوان آفریننده نقطه عزیمت هستی آدمی است. ولی در اینجا، از همان آغاز، تغییری اساسی به چشم می خورد. در نظام جاهلی قدیم، فعالیت آفریننده الله آغاز و انجام دخالت او در امور بشری هر دو است. کاری به کار موجودی که به وجود آورده است ندارد، درست برسان پدری تهی از احساس مسئولیت که هرگز در بند محافظت و مراقبت از فرزندان خود نیست؛ وظیفه، چنانکه دیدیم، به دست موجود دیگری به نام دهر سپرده شده است.

فصل سوم

ساخت اساسی جهانبینی قرآنی

۱ - ملاحظه مقدماتی

هدف فصل حاضر به دست دادن حدود برهنة ساخت اساسی جهانبینی قرآنی به عنوان مقدمه‌ای برای تحلیل مفصلتری از بعضی از مهمترین حوزه‌های معنی‌شناختی است که ممکن است در فصلهای آینده بیاید. چنین تصویر کلی، در صورتی که بخواهیم در وضعی قرار بگیریم که بتوانیم برای مسائل خاصی که ذهن ما را، در رابطه میان خدا و انسان در قرآن اشغال می‌کند، مقامهای شایسته در نظر بگیریم، ضروری است. زیرا، همان‌گونه که پیش از این دانستیم، وضع خاص هر میدان تصویری فردی، خواه بزرگ و خواه کوچک، تنها وقتی به صورت قطعی معین می‌شود که از راه در نظر گرفتن ارتباطات متعدد میدانهای عمده نسبت به یکدیگر در داخل مجموعه کلی مورد رسیدگی قرار گرفته باشد.

علاوه براین، دلیل مستقیمتری برای آن وجود دارد که چرا باید کار خود را با کوشش در به دست آوردن یک دید عمومی از طرح تصویری جهانبینی قرآن آغاز کنیم. همان‌گونه که در دو فصل گذشته به فراوانی آشکار شد، تحلیل معنی‌شناختی قرآن بدان معنی که برای آن در این کتاب می‌شناسیم، عبارت از تحقیق لغوی در کل واژگان قرآنی، یعنی مطالعه همه کلماتی که در قرآن است نیست، بلکه معنی آن فقط پژوهشی تحلیلی و اصولی و منظم در آن کلمات مهمی است که ظاهراً نقشی قاطع در خصوصیت بخشیدن به نشانه و اندیشه

غالبی^۱ دارد که در سراسر قرآن موجود است و در همه اندیشه قرآنی نفوذ می کند و بر آن مستولی می شود. تنها کلمات مهم از این گونه، یعنی کلمات کلیدی خصوصیت تمام دستگاه را تعیین می کنند. ولی برای اینکه بتوانیم اهمیت کلمات را اندازه بگیریم و آنچه را نسبتاً مهمتر است از آنچه بدین لحاظ خاص بی اهمیت است تشخیص دهیم، لازم است در برابر خود یک تصویر کلی نظری از تمام آنچه مورد مطالعه است داشته باشیم. اگر جز این باشد، کار ما به سادگی با گم کردن خودمان در میان جزئیات بی اهمیت به پایان می رسد.

به منظور جدا کردن چارچوب تصویری اساسی قرآن به عنوان یک کل، نخستین کار لازم آن است که بکوشیم تا قرآن را بدون تصوّر قبلی و تعصب بخوانیم. به عبارت دیگر، باید بکوشیم تا قرآن را نه از طریق اندیشه هایی که به توسط متفکران مسلمان دوره های پس از قرآنی در تلاش ایشان جهت فهمیدن و تفسیر کردن این کتاب و هر یک به شکلی خاص پیدا شده است بخوانیم، بلکه باید کوشش ما مصروف آن باشد که ساخت مفاهیم کلمه ای قرآنی را به صورت اصلی آنها فهم کنیم، یعنی به همان صورت که معاصران پیغمبر (ص) و پیروان بلاواسطه او آن را می فهمیده اند. حقیقت آن است که به چنین کمال مطلوبی دسترس نیست، ولی لااقل باید سعی خود را مبذول داریم تا هر چه ممکن است گامی به این کمال مطلوب نزدیکتر شویم.

اکنون برای خواندن قرآن بدین منظور، و به عنوان یک معیشتناس، نخستین و نیرومندترین احساس و تأثیری که برای من حاصل می شود آن است که دستگاه قرآن یک دستگاه چند لایه است که بر روی عده ای از تقابلهای تصویری اساسی قرار گرفته، که هر یک از آنها یک میدان معیشتناختی خاص

۱ — من کاملاً با این گفته دکتر داوود رهبر (کتاب یادشده، ص ۷۲۱) موافقم که گفته است: «آنچه از یک کتاب بزرگ وحی توقع می رود، استواری مطلق منطقی نیست، بلکه استواری تسلط یک اندیشه است. پیامبران فلسفه عرضه نمی کنند. حکمتی از گونه خاص عرضه می دارند، حکمتی که نشانه و اندیشه ای غالب دارد. جستجو برای دست یافتن به نشانه غالب بدین معنی وظیفه ما است. تنها این را می توان از راهها و روشهای گوناگون به انجام رسانید، و معیشتناسی یکی از آنها است.

می‌سازد. اگر بخواهم به شکلی غیر معنی‌شناختی نظر خود را بیان کنم، باید بگویم که برای من این احساس و تأثیر حاصل می‌شود که در اینجا در جهانی قرار دارم که بر آن جو نیرومندی از فشار و تنش حکومت می‌کند. آنچه در برابر چشمان ما وجود دارد، مطمئناً توصیفی آشکار و عینی از آنچه اتفاق افتاده، یا در حال اتفاق افتادن است، یا پس از این اتفاق خواهد افتاد، نیست. جهانی از توصیف آرام و آکنده از صلح و صفا نیست.

برخلاف، چنان احساس می‌کنیم که در آنجا یک نمایش درامی شدید روحانی در حال صورت گرفتن است. و «درام» همیشه تنها هنگامی صورت می‌گیرد که تقابلی بالنده و نیرومند در میان بازیگران عمده نمایشنامه وجود داشته باشد. و این دستگاه پیچیده‌ای از تقابلها است که هر یک از آنها به وسیله دو قطب که روبه روی یکدیگر قرار گرفته‌اند به وجود می‌آید. به قطب از لحاظ معنی‌شناختی با چیزی اشاره می‌شود که آن را «کلمه کانونی» نامیدیم. خلاصه آنکه، از دیدگاه معنی‌شناختی، جهانبینی قرآن قابل آن است که به میانجیگری دستگاهی معرفی شود که بنابر اصل تقابل تصویری ساخته شده است.

۲ - خدا و انسان

نخستین و مهمترین «تقابل» بدین معنی از ارتباط اساسی میان الله و انسان حاصل می‌شود. نیازی به گفتن ندارد که الله، به گفته قرآن، نه تنها برترین موجود بلکه تنها موجود شایسته نامیده شدن به نام «موجود» یا تمام معنی این کلمه است که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌تواند متقابل آن باشد. جهان قرآنی، از لحاظ وجود شناختی، همان گونه که پیشتر اشاره کردم، جهانی خدا-مرکزی است. خدا درست در مرکز جهان هستی است، و همه چیزهای دیگر، انسانی و غیرانسانی، آفریده‌های او و بنابراین در سلسله مراتب هستی بینهایت

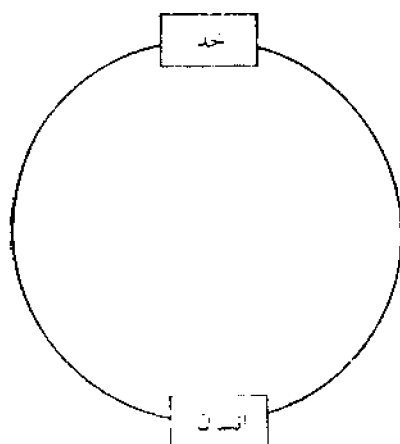
پایینتر از او قرار گرفته‌اند. از این لحاظ، هیچ چیز مقابل و معارض با او نمی‌ایستد. و درست مقصود از آنچه در بالا گفتیم که خدا والاترین کلمهٔ کانونی در قرآن است که بر همهٔ میدانهای معنی‌شناختی و بنابراین همهٔ دستگاه مستولی است، همین بود.

با این همه جنبه‌ای هست که در آن ممکن است به خود حق بدهیم تا تصوّر «انسان» را در قطب مقابل خدا قرار دهیم. چه در میان همهٔ چیزهای آفریده «انسان» آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمّیت برای آن قائل شده که توجّه ما را نسبت به آن به اندازهٔ توجّه نسبت به خدا جلب می‌کند. انسان و طبیعت و رفتار و روانشناسی و وظایف و سرنوشت او، در واقع، همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشهٔ قرآنی است که مسئلهٔ خود خدا چنین است. آنچه خدا هست و می‌گوید و می‌کند، مسئله‌ای است که اگر نگوییم انحصاراً باید بگوییم به صورت عمده در ارتباط با این مسئله که انسان چگونه در برابر آن واکنش نشان می‌دهد طرح می‌شود. اندیشهٔ قرآنی به عنوان یک کل با مسئلهٔ نجات و رستگاری موجودات بشری سروکار دارد. اگر برای این مسئله نبود، چنانکه خود قرآن می‌گوید و مکرّر دربارهٔ آن تأکید می‌کند، هرگز کتاب «فرو فرستاده نمی‌شد». و از این لحاظ خاص، تصوّر و مفهوم انسان به درجه‌ای اهمّیت دارد که دومین قطب اصلی را تشکیل می‌دهد که روبه‌روی قطب اصلی، یعنی تصوّر خدا، می‌ایستد.

و این مواجههٔ دو قطب عمده با یکدیگر مهمترین تقابل تصویری در قرآن است که، همراه با تقابلهای دیگر جوّ بالنده و پرحرکت و درامی آن تنش روحانی رابه‌وجود می‌آورد و، چنانکه پیش از این گفتیم، جهانبینی قرآنی را مشخص می‌سازد.

بنابراین می‌توان جهان قرآن را همچون دایره‌ای با دو نقطهٔ استناد یا مبدأ مختصات اصلی روبه‌روی هم قرار گرفته در آن، یکی در بالا و دیگری در پایین، در نظر گرفت (نمودار). و این دایره را می‌توان نمایندهٔ جهان هستی به عنوان صحنهٔ عمده‌ای تصوّر کرد که بر روی آن همهٔ درامهای بشری بازی می‌شود. جاهلیت چنین دایره‌ای را نمی‌شناخت. جهانبینی دوران جاهلیت

انسان‌مرکزی بود. در آنجا انسان تنها قطب تصویری بود که هیچ قطب اساسی دیگری با آن تقابل اساسی نداشت. انسان و سرنوشت او بر روی زمین و وضعیت در داخل قبیله‌ای که به آن تعلق داشت و ارتباط قبیله او با قبایل دیگر و فضایل او که اصولاً ماهیت قبیله‌ای داشت، همه از مسائل عمده انسان جاهلی بود.



البته به وجود قدرتهای نادیده برتر از خودش در سلسله هستی، از الله گرفته تا جن، اعتراف داشت، ولی اینها بخش محدود و بار یکی از جهانی را که وی با آن سروکار داشت اشغال می کردند؛ چندان اهمیت نداشتند که برای او یک اصل عمده تصویری بسازند که این جهان را با «انسان» به دو نیمه تقسیم کند. در نتیجه جوی از تنش روحانی وجود نداشت که در سراسر جهان هستی، بدان صورت که انسان دوره جاهلی آن را تصور می کرد، جریان داشته باشد.

در جهان جدید اسلام، تنش درامی و روحانی که به آن اشاره کردم اگر به لحاظ معنیشناختی سخن گفته شود، در نتیجه رابطه خاص میان دو قطب تصویری خدا و انسان به وجود آمد. این رابطه نه ساده است و نه یکجانبه؛ رابطه‌ای دوجانبه و طرفینی است.

رابطه مضاعف و پیچیده را ممکن است از جنبه تصویری به چهارگونه عمده رابطه میان خدا و انسان تجزیه کرد. به عبارت دیگر، «کومدی الاهی» خدایی بر روی صحنه عمده‌ای عملی می‌شود که به آن اشاره شد و در آن چهارگونه مختلف رابطه میان الله و انسان وجود دارد.

۱ — رابطه وجود شناختی: میان خدا و انسان سرچشمه نهایی وجود.

انسان و انسان همچون نماینده جهان هستی که هستی خود را از خدا دارد. به عبارتی خداشناسانه تر، رابطه خالق—مخلوقی میان خدا و انسان.

۲ — رابطه تبلیغی یا ارتباطی: در اینجا خدا و انسان، از طریق ارتباط دو طرفی، رابطه بسیار نزدیک با یکدیگر پیدا می کنند— که البته پیشقدمی و ابتکار در این ارتباط با خدا است.

در اینجا باید میان دو راه ارتباط با یکدیگر تفاوت قائل شویم: (۱) ارتباط شفاهی و (۲) ارتباط غیرشفاهی. گونه ارتباط شفاهی از بالا به پایین وحی به معنی محدود و فنی این کلمه است، و ارتباط از پایین به بالا به صورت دعا است.

گونه غیرشفاهی ارتباط از بالا به پایین عمل فرو فرستادن (تنزیل) نشانه‌ها (آیات) است. از پایین به بالا، ارتباط شکل عبادت شعاعی نماز (صلوات) یا به صورت کلیتر شکل آداب و اعمال عبادت به خود می گیرد.

۳ — رابطه پروردگار—بنده: این ارتباط، در طرف خدا به عنوان پروردگار (رب) متضمن همه تصوّره‌های وابسته به جلال و سلطه و قدرت مطلق و نظایر اینها است، در صورتی که از طرف انسان به عنوان «بنده» (عبد) متضمن دسته‌ای از تصوّرات نماینده فروتنی و ضعف و خضوع و فرمانبرداری مطلق و خصوصیات دیگری است که معمولاً از برده خواسته می شود. این ناحیه بشری ارتباط یک وابسته منفی دارد که عبارت از تصوّره‌های متضمن کبر و غرور و اظهار بینیازی و صفات مشابه دیگری است که سندرچ در کلمه جاهلیت و همراه با آن است.

۴ — رابطه اخلاقی: این رابطه مبتنی بر تقابل بسیار اساسی میان دو سیمای مختلف است که در خود تصوّر خدا قابل تشخیص و تمایز است: خدای خیر نامحدود و لطف و بخشنده‌گی و نیکخواهی از یک سو، و خدای خشم و غضب و عدالت سختگیرانه از سوی دیگر. متناظر با آن، در جانب بشری تقابل اساسی میان «سپاسگزاری» (شکر) از یک سو، و «خدا ترسی» (تقوی) از سوی دیگر است. همان گونه که در بالا دیدیم، شکر و تقوی روی هم رفته یک مقوله از ایمان را می سازند، و این یک تقابل و تضادّ حادّی با کفر دارد که هم به معنی •

«ناسپاسی» است و هم به معنی «بی ایمانی».^۲

۳ - اقامت اسلامی

پس از استقرار این روابط اساسی میان خدا و انسان، همین روابط در میان همه افراد نوع بشر سبب به وجود آمدن گروه خاصی از انسانها می شود که به این ارتباطات معترفند و جنبه مثبت آنها را به عنوان اساس نگرش خود به زندگی و هستی انتخاب می کنند. آنچه در اینجا جنبه «مثبت» می خوانم، از لحاظ نخستین ارتباط وجودشناختی، عبارت از آن است که به خدا همچون آفریننده خود اعتراف کنند، یعنی همچون کسی که به عنوان عنایتی فوق العاده وجود و هستی به آدمی بخشیده و به اوحیات ارزانی داشته و مرافق سرنوشت او است. از لحاظ دومین ارتباط یعنی ارتباط تبلیغی، عبارت از آن است که انسان به طیب خاطر و از صمیم قلب دعوت خدا را پاسخ گوید و از راهی که برای رستگاری به وی نموده است پیروی کند و به راه دیگر نرود. از لحاظ سومین ارتباط یعنی ارتباط میان پروردگار و بنده، پاسخ مثبت بدان معنی است که آدمی همه بازمانده های جاهلیت پیشین را از خود دور کند، و در برابر خدا رفتاری که شایسته بنده است در پیش گیرد. و بالاخره، از لحاظ ارتباط اخلاقی بدان معنی است که سپاسگزار لطف و رحمت و عنایت خدا باشد و سخت از کیفر الهی — که در حقیقت چیزی جز روی دیگر رحمت الهی نیست — بترسد.

۲ - درباره این چهار شکل اساسی رابطه میان خدا و انسان در این مرحله باید به همین خلاصه قناعت کنیم. مسئله را در اینجا بدون آوردن توضیحی اضافی به حال خود وا می گذاریم، چه در سراسر فصلهای آینده کتاب موضوع عمده بحث ما همین مسئله خواهد بود. درباره جنبه های دیگر جهان بینی قرآنی، که در فصل حاضر به آنها اشاره خواهیم کرد، به تفصیل بیشتری می پردازیم، چه در جای دیگر این کتاب به صورت خاص موضوع بحث واقع نخواهند شد.

این مردم، در ماهیت این مورد یک گروه به هم پیوسته و یک جامعه دینی را تشکیل می دهند. این همان تصوّر و مفهوم اُمت، یا به عبارت درستتر، اُمت مسلمه است که در آغاز به معنی «مردمی بوده است که خود را به خدا تسلیم کرده بوده اند»^۳ ولی سرانجام معنی «جامعه اسلامی» پیدا کرد — و پیغمبر اسلام پیوسته در حدیث از آن به صورت اُمتی «جامعه و اُمت من» سخن می گفت.

اهمّیت این مفهوم و تصوّر نیازی به تأکید ندارد. تولّد آن واقعاً لحظه ای قاطع در تاریخ اسلام بود.^۴ تا آن زمان در عربستان اصل سازمان اجتماعی و سیاسی اساساً ماهیت قبیله ای داشت. این نکته نیازمند به توضیح مفصل نیست، زیرا که نویسندگان متعدّد درباره آن به بحث پرداخته اند. خلاصه آنکه خویشاوندی خونی قاطعترین عنصر در تصوّر و دریافت عرب جاهلی نسبت به وحدت اجتماعی بود. در برابر این طرز تصوّر پرسابقه مورد احترام، قرآن اندیشه تازه ای را در خصوص وحدت اجتماعی عرضه کرد و گسترش داد که دیگر برخویشی متکی نبود، بلکه از اعتقاد مشترک دینی برمی خاست.

استقرار این مفهوم جدید «جامعه دینی» طبیعتاً سبب پیدا شدن یک آشفتگی بزرگ در ساخت میدان معنیشناختی «جامعه» شد. قبل از هرچیز، تعارض حادّی میان تصوّر اُمت اسلامی، و تصوّر و مفهوم کسانی فراهم آورد که

۳ — «پروردگارا، ما را فرمانبردار خود گردان. و از نسل ما اُمتی پدیدآور که فرمان تو برند» (از سخنان حضرت ابراهیم به پروردگارش در سوره بقره، آیه ۱۲۲/۱۲۸):
 رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ دُرِّيتُنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ

۴ — ارتباط این تصوّر به هیچ وجه منحصر به دوره ای که از آن در این کتاب بحث می کنیم نیست؛ به همه زوایای تاریخ اسلام گسترش پیدا می کند. به گفته سیرهامپلتن ا.ر. گیپ: «کلمه کلیدی برای هرچیز که به فرهنگ اسلامی ارتباط پیدا می کند، اُمت است. در تکامل و گسترش تاریخی این مفهوم و خصوصیات آن است که معنای واقعی تاریخ و فرهنگ اسلامی باید جستجو شود». (مقاله «اُمت در تاریخ اسلام» مندرج در «صورت مجلسهای انجمن امریکایی فلسفه»:
 جلد ۱۰۸، ۱۹۶۳، ص ۱۷۳ — Sir Hamilton A.R. Gibb, «The Community in Islamic

History», in Proceeding of the American Philosophical Society .

آشکارا و به صورت قطعی از داخل شدن به این جامعه یا امت خودداری می کردند و عبارت از کفار بودند؛ و این دسته اخیر، همچنین به عنوان بخش فرعی گروه کوچکتر، منافقون «ریاکاران» را نیز شامل می شد که ظاهراً خود را متعلق به جامعه مسلمانان می دانستند، ولی درحقیقت به اردوی دیگر تعلق داشتند.^۵

ولی مسئله بسیار دقیقتری در آنجا وجود داشت. پس از آنکه مفهوم امت در اسلام تثبیت شد، مسلمانان متوجه آن شدند که در پیرامون آنان «جامعه های دینی» دیگری وجود دارند که پیش از اسلام مذتهای زیادی برقرار بوده اند، همچون جامعه های دینی جهودان و ترسایان و صابئیان و زردشتیان. قرآن همه اینها را روی هم رفته به نام اهل الکتاب می خواند که هر کدام پیغمبری داشتند و به توسط آن پیغمبر کتابی آسمانی برای آنان فرستاده شده بود.

با نظر کردن از این دیدگاه به قهقرا، قرآن همه نوع بشر را پیش از ظهور اسلام به دو گروه عمده تقسیم کرده است: (۱) اهل کتاب و (۲) گروهی که کتاب برایشان فرو فرستاده نشده و بدون کتابند (أُمّیّون). و این دو گروه به صورتی حادّ و شدید مخالف یکدیگرند. از این مخالفت آشکارا در چند آیه قرآن سخن رفته است؛ مثلاً:

وَقُلْ لِلَّذِينَ آوَوْا إِلَيَّ الْكِتَابَ وَالْأُمّیّیْنَ

«و به آنان که کتاب به ایشان داده شده و به اُمّیّون بگو...»؛^۶ از خود متن آشکار می شود که در این آیه مقصود از «آنان» که کتاب به ایشان داده شده، جهودان و ترسایان است، در صورتی که از اُمّیّون بپسرستان عرب در نظر بوده است. توجه به این نکته حایز اهمّیت است که بپسرستان عرب، پیش از ظهور اسلام در اینجا، همچون در بسیاری جاهای دیگر قرآن، اُمّیّون «مردم بدون کتاب» خوانده شده اند. در حقیقت آنان هنوز کافر نیستند، چه هرگز به آنان

۵ — برای تحلیل مفهوم نفاق رجوع کنید به ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، فصل

یازدهم.

۶ — سوره آل عمران، آیه ۲۰/۱۹.

اندرز داده نشده بود که چشمان خود را در برابر نشانه‌های شگفت‌انگیز خدا باز کنند. کافران واقعی کسانی هستند که آگاهانه سخت‌ترین مخالفت عمدی را نسبت به تدبیر الاهی، پس از آنکه وحی حقیقت را برایشان آشکار کرد، نشان می‌دهند.

واقعیت آن است که در اندیشه قرآنی مفهوم اقیون دارای ارتباط نزدیکی با (۱) کتاب یعنی به صورت خلاصه با وحی، و با (۲) رسول یعنی فرستاده خدا که مأمور ابلاغ کردن وحی به قوم خویش است، و با (۳) این اندیشه است که مردم پیش از وحی در حال ضلال «گمراهی» به سر می‌برند و این کیفیت درآیه زیر مشهود است:^۷

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

«او است آنکه در میان امیون فرستاده‌ای از خود ایشان برانگیخت تا آیات او را برایشان فروخواند و پاکیزه‌شان سازد و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، در صورتی که پیش از آن در گمراهی آشکار بودند».

چنان می‌نماید که این همه مستلزم امری بسیار مهم است، و آن اینکه، به گفته قرآن، اعراب که یکی از اقوام امّی بودند، با وحی «عربی» برای نخستین بار در تاریخ خود به مرتبه اهل کتاب ارتقا پیدا کردند. مفهوم اقت اسلامی مبتنی بر این اندیشه است. ولی اندیشه اهل کتاب، علاوه بر مسلمانان، چندین جامعه دینی دیگر را نیز شامل می‌شود که، مخصوصاً در مورد جهودان و ترسایان، به موازات جامعه اسلامی قرار گرفته‌اند. و همین وضعیت بر جوانترین اامت واجب و لازم می‌سازد که وضع خود را در میان همه اهل کتاب تعیین کند. سپس این اندیشه مطرح شده است که مسلمانان اکنون «بهترین امت به وجود آمده در میان نوع بشرند»^۸، و خدا آنان را «امت میانه» قرار داده است، که

۷ — سورة جمعه، آیه ۲.

۸ — كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ «بهترین امتی بودید که برای مردمان برآورده شدید: به کار نیک فرمان می‌دادید و از کار زشت باز می‌داشتید و

محتملاً بدین معنی است که مسلمانان در میان پیروان همهٔ ادیان وضع مرکزی دارند و از همهٔ افراط و تفریطهای عرضه شده به توسط جامعه‌های دیگر اهل کتاب مبرا هستند.^۹

واقع امر آن است که اهل کتاب در ایام پیش از اسلام، بنابر دید قرآن، آشکارا گرفتار انحطاط و فساد شده بودند. در آغاز مردمانی دارای دین درست بودند که از فرمان پیامبران خود پیروی می کردند و به خدا و به گفته‌های او ایمان داشتند. ولی در آن زمان که اسلام ظهور کرد، آنان آگاهانه حقیقتی را که خدا برایشان آشکار کرده بود تحریف کردند، و آنچه را خود دوست می داشتند از آن پذیرفتند و بازمانده آن را طرد یا پنهان کردند. خلاصه آنکه دین خالص نخستین که قرآن آن را «دین حنیف» می نامد و حضرت ابراهیم (ع) یکتاپرست حنیف^{۱۰} نمایندهٔ آن بود، خراب شده و به صورت یک بی ایمانی درآمد بود. اسلام، بنابر آنچه خود قرآن اظهار می دارد، نهضتی برای پاک کردن این تباهیهای دینی جهت نوسازی یکتاپرستی حقیقی به صورت نخستین آن بود.

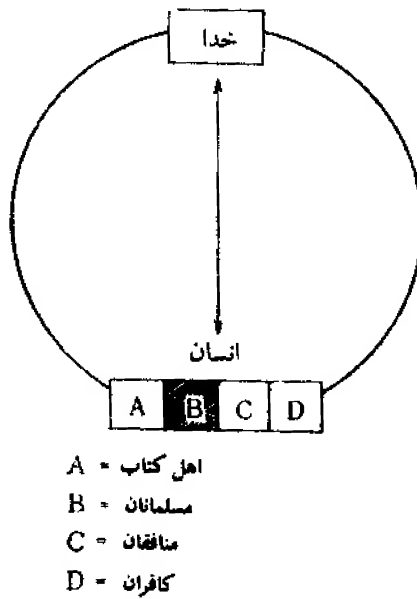
بدین ترتیب مشاهده می کنیم که ارتباط امت اسلامی با اهل کتاب بسیار دور از آن بود که ارتباطی ساده و سراسر است بوده باشد. از یک سو، امت اسلامی پیوندی نزدیک با اهل کتاب و بالخاصه جهودان و ترسایان داشت، ولی، از سوی دیگر، آنان به بدترین صورت دشمنی به معارضه با یکدیگر بر می خاستند. و روی هم رفته، این دشمنانگی با گذشت زمان هرچه بیشتر آشکار شد، و این کیفیت به صراحت در تاریخ اندیشهٔ قرآنی انعکاس یافته است. از این لحاظ، تقابل تصویری امت اسلامی و مردمان دیگر اهل کتاب حدت و شدتی کمتر از تقابل و تعارض امت اسلامی و کافران بتپرست ندارد. نمودار (شکل) نمایندهٔ وضعیّت عمومی نوع بشر در جهانبینی قرآنی است که از استقرار امت

به خدا مؤمن بودید». (سوره آل عمران، آیه ۱۰۶/۱۱۰).

۹ — وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ «و نیز شما را امتی میانه قرار دادیم تا گواهانی بر مردمان باشید». (سوره بقره، آیه ۱۴۳/۱۴۳).

۱۰ — دربارهٔ این اصطلاح مهم به فصل آینده، بخش ۵، مراجعه کنید.

اسلامی نتیجه شده، که آن خود نتیجه‌ای از استقرار چهار رابطه اساسی میان خدا و اعراب از طریق حضرت محمد(ص) رسول خدا بوده است. باید توجه داشت که در اینجا نیز کل دستگاه آشکارا مبتنی بر اصل تقابل تصویری چندجانبه است.



در این نمودار، بخش نموده شده با حرف B نمادی از اقامت اسلامی است. شایسته توجه است که ساخت درونی این اقامت به عنوان سازمان اجتماعی بنا شده بر تصور و دریافتی جدید، هرچه زودتر به صورت موضوع بسیار جالب توجهی برای مؤمنانی درآمد که در درون آن زندگی می کردند. و این البته نمودی بود که به دوره پس از هجرت یعنی به دوره مدینه‌ای آغاز اسلام اختصاص داشت که در آن اقامت نخستین بار وجود پیدا کرد. همان گونه که هرکس می داند، پس از آنکه جامعه اسلامی در مدینه مستقر شد، با سرعتی شگفت انگیز رشد کرد و بزرگ شد و تدریجاً به شکلی محکمتر در عربستان استواری وقوام پیدا کرد. این وضع امور در خود قرآن انعکاس یافته، و مسئله ساخت درونی جامعه مسلمانان به تفصیل در سوره‌های نازل شده در مدینه به

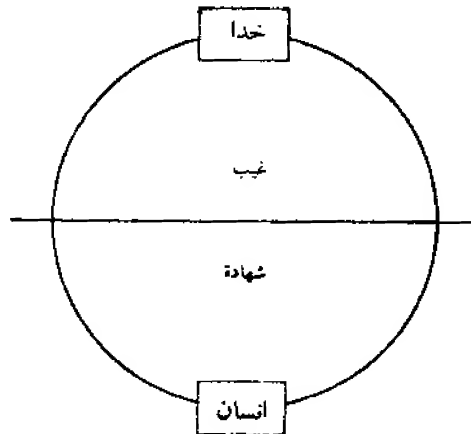
عنوان تصوّر‌ها و مفاهیم دستگاه اجتماعی مورد بحث قرار گرفته است. این مفاهیم وابسته به قواعد و مقرراتی است که بر روابط گوناگون بشری در داخل جامعه اسلامی حاکم است. برخلاف اغلب کلمات کلیدی قرآن که به روابط میان خدا و انسان مربوط می‌شود، کلمه‌های کلیدی این میدان در درجه اول بیان کننده روابط میان انسان و انسان در زندگی اجتماعی این جهانی است. از مجموع آنها میدان معنی‌شناختی بزرگی از دستگاه اجتماعی فراهم می‌آید. این مفاهیم را می‌توان به صورت قراردادی به هفت زیرمیدان یا میدان جزء تقسیم کرد: (۱) روابط زناشویی مشتمل بر مفاهیم مربوط به ازدواج و طلاق و بی‌عفتی و زنا؛ (۲) روابط میان پدر و مادر و فرزند، وظایف و تکالیف والدین نسبت به فرزندان، و تکالیف فرزندان نسبت به والدین، و مقررات مربوط به فرزند خواندگی؛ (۳) قوانین ارث؛ (۴) قوانین جنایی مخصوص به قتل و دزدی و قصاص؛ (۵) روابط بازرگانی مشتمل بر تصوّر‌ها و مفاهیم بستن قرارداد و وام و ربا و رشوه و مراعات عدالت در معاملات تجارتي؛ (۶) قوانین مربوط به احسان، یعنی صدقه واجب و مستحب؛ (۷) قوانین مربوط به بردگان.

چنانکه آشکار است، سرنوشت این شبکه وسیع کلمات به معنای روابط گوناگون بشری در داخل جامعه بسته اسلام، آن بود که بعدها به صورت یک دستگاه و نظام پرداخته‌ای از فقه اسلامی توسعه و گسترش پیدا کند. و شاید بهترین جا برای بحث کردن درباره مفاهیم کلیدی این میدان در آنجا باشد که از مرحله قرآنی پایین می‌آییم و به معنی‌شناسی واژگان فقه اسلامی می‌رسیم، چه آنجا در دستگاه‌های عمده فقهی با همه این مفاهیم روبه‌رو می‌شویم که به توسط خود متفکران اسلامی، از طریق روش‌شناختی که چندان از تحلیل معنی‌شناختی ما دور نیست، در معرض تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند.^{۱۱}

۱۱ — کسانی که علاقه و توجه خاصی نسبت به تصوّر‌های دستگاه اجتماعی قرآن دارند، می‌توانند معرفتی کلی و مقدماتی از کتاب رابرت رابرتز، قوانین اجتماعی قرآن، لندن، ۱۹۲۵، به دست آورند Robert Roberts, The Social laws of the Qurân، هر چند پژوهش در آن از دیدگاه معنی‌شناختی صورت نگرفته است. برای بحث کاملتر در این خصوص کتاب محمد دروژه به نام الدستور القرآنی فی شؤون الحیاة، قاهره، ۱۹۵۶ را توصیه می‌کنم.

۴ - غیب و شهود

نگرش قرآنی جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم به دو نیمه تقسیم می‌کند: «قلمرو نادیده» (عالم الغیب) و «قلمرو دیدنی» (عالم الشهادة). این دو مین تقابل تصویری قابل تشخیص در جهانبینی قرآنی است. و اینها دوشکل اساسی سراسر جهان هستی است، که چیزی جز صحنه عمده‌ای نیست که بران کومدی الاهی که پیشتر از آن یاد کردیم نمایش داده می‌شود.



از این دو، تنها جزء مرئی و آشکار در دسترس آدمی قرار دارد، ولی خدا بر هر دو جنبه حکومت می‌کند، چنانکه از آن در سوره زمر^{۱۲} چنین آمده است:

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ

«بگو: خدایا! تو آفریننده آسمانها و زمین و دانای پنهان و آشکاری!»

باید به خاطر داشت که این تمایز تنها در استناد به قابلیت شناختشناختی اساسی عقل و ذهن بشری معنیدار است. به عبارت دیگر، تمایزی است که صرفاً از دیدگاه بشری صورت گرفته، چه، از دیدگاه خدایی، دیگر اصلاً غیب وجود ندارد. زیرا که خدا، همان گونه که قرآن به صورتی قاطع و مکرر بیان کرده، همه چیز را می‌داند. «معرفت و علم خدا همه چیز را فرا

می گیرد».^{۱۳} به عنوان نمونه، درباره شناخت ساعت (السَّاعَة)^{۱۴}، یعنی علم به اینکه روز قیامت چه وقت خواهد بود، که یکی از مسائل بسیار مورد توجه مسلمانان و کافران در آن زمان به شمار می رفت، در قرآن به این هردو دسته گفته شده است که تنها خدا از آن آگاه است و کسی دیگر حتی پیغمبر (ص) را از آن آگاهی نیست:^{۱۵}

يَسْئَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ، قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ

«مردمان از تو درباره ساعت می پرسند. بگو علم آن نزد خدا است. و چه چیز ممکن است تورا دانا کند؟ شاید ساعت نزدیک باشد».

هنگامی که از پیغمبر (ص) پرسشی خطیر درباره غیب می شد، می بایستی تنها به صورتی از این گونه پاسخ دهد که:

إِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ مَا تَعْدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا. عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا

«نمی دانم که آنچه به شما وعده داده شده نزدیک است، یا خدا برای آن فاصله درازتری قرار می دهد. او دانای غیب است و آن را بر هیچ کس آشکار نمی کند».^{۱۶}

این همه بدان جهت که آدمی برای آن آفریده شده که تنها در جهان دیدنی (شهادة) زندگی کند. شناخت او نمی تواند از حدود قلمرو طبیعی تجاوز کند.

خود کلمات غیب و شهاده به معنی «نادیدنی» و «دیدنی» به هیچ وجه برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود. جاهلیت این کلمات را می شناخت و به کار می برد. جالب توجه است که حتی عبارت عالم الغیب در بیت معروفی از

۱۳ — وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (سوره طلاق، آیه ۱۲).

۱۴ — به پیش از این، فصل اول، بخش ۲ رجوع کنید.

۱۵ — سوره احزاب، آیه ۶۳.

۱۶ — سوره جن، آیه ۲۶/۲۶-۲۵.

شاعر جاهلی، عَنْتَرَةُ بن شَدَاد به معنی «آینده ناشناخته» آمده است: ۱۷

وَلَا تَخْشَوْا مِمَّا يُقَدَّرُ فِی غَدٍ * فَمَا جَاءَنَا مِنْ عَالَمِ الْغَیْبِ مُخْبِرٌ

«در باره آنچه برای فردای شما مقدر شده است غصه نخورید، چه هیچ کس از جهان غیب خبری برای ما نیاورده است».

ولی به صورتی کلیتر، این کلمه در ادبیات جاهلی به معنی چیزی است که در ماورای قدرت دریافت بشری به مادیترین معنای آن قرار گرفته است. بیت آینده که از شاعری ۱۸ از قبیله هَذَلِیل است، گاو وحشی نری را توصیف می کند که به دست یک صیاد شکار شده، و آن جانور از حضور صیاد از طریق گوش آگاهی دارد نه از طریق چشم:

بَرَمِی بِعَیْنِیهِ الْغُیُوبَ وَظَرْفُهُ * مُغْضٍ بَصْدَقُ ظَرْفُهُ مَا یَسْمَعُ

«با دو چشمش می کوشد تا آنچه را که پنهان است تمیز دهد، در حالی که چشم او فرو بسته است و آنچه را که می شنود تصدیق می کند».

همین کلمه غالباً به معنی «آنچه در قلب مکتوم است» و «آنچه در قلب همچون راز نگاهداری می شود» به کار رفته است. حُطِیْئَةُ گفته است: ۱۹

لَمَّا بَدَا لِی مِنْکُمْ غَیْبٌ أَنْفُسِکُمْ....

«هنگامی که [سرانجام] احساس واقعی که در جانهای خود محرمانه نگاه داشته اید بر من آشکار شد...» که مقصودش کینه ای است که در دلهای خود نسبت به او دارند.

ولی چنان می نماید که در عالم بتپرستی و کفرپیش از اسلام این کلمه به معنای دینی به کار نمی رفته است. همین کیفیت در مورد قرینه مثبت آن شهادت نیز صادق است که معنی اساسی آن «به شخص خود حاضر بودن

۱۷ - دیوان عنترة، ص ۸۳، بیت ۴.

۱۸ - دیوان الهذلیتین، اول، قاهره، ۱۹۴۵، ص دوم، بیت ۲. شاعر أبو ذؤیب است. کلمه غیب در این بیت به شکل جمع (غیوب) آمده است.

۱۹ - الحطیئة، شاعر مختصرم، معانی الحديث، تدوین بستانی، دوم، ص ۳۷.

در یک پیشامد و گواه بودن واقعی بر آنچه اتفاق افتاده» است.^{۲۰}

۵ - جهان حاضر و جهان دیگر

از دیدگاه کاملاً مخالفی، این جهان بدان صورت که آدمی آن را می‌آزماید و در آن زندگی می‌کند، به عنوان یک کل به نام «الدُّنْیا» یعنی جهان «پستتر» یا «نزدیکتر» خوانده می‌شود. در قرآن تعبیر الحَیَاةُ الدُّنْیَا «زندگی پستتر» به جای کلمه سادۀ الدُّنْیا فراوان آمده است. مصداق این کلمه در قرآن همان کلمه وجود و هستی است که در شکل پیش با دایره‌ای مشتمل بر دو مبدأ مختصات «خدا» و «انسان» نمایش دادیم. به عبارت دیگر، همان صحنه عمده کومدی الاهی را مجسم می‌سازد که بر روی آن خدا و انسان با یکدیگر از حیث چهارگونه ارتباط که ذکر آنها پیشتر گذشت، در تماس قرار می‌گیرند. تنها زاویه‌ای که با آن دیده می‌شود، اکنون با زاویه دید پیشین کاملاً متفاوت است.

برای فهم این نکته کافی است توجه باشیم که کلمه الدُّنْیا به گروه خاصی از کلمات تعلق دارد که می‌توانیم آنها را کلمات با پیوند و رابطه دوطرفی بخوانیم، یعنی آن کلمات که برای مفاهیم دارای چنین پیوستگی وضع شده‌اند، همچون «شوهر» و «زن»، «برادر» و «خواهر»، و غیره: هر عضو این جفت کلمه از لحاظ معنی‌شناختی مستلزم وجود عضو دیگر است و بر خود مبنای این پیوند دوطرفی متکی است. یک مرد تنها با ارجاع به یک «زن» می‌تواند «شوهر» باشد. به عبارت دیگر، تصوّر «شوهر» به شکل ضمنی مشتمل بر تصوّر

۲۰ - تضاد و تقابل میان شهادة و غیب بدین معنی در شعری از شاعر هذیل به نام معقل بن خویلد (دیون الهذالین، سوم، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۷۰، بیت ۳) روشنتر قابل ملاحظه است.

«زن» نیز هست، و برعکس. درست به همین ترتیب، مفهوم و تصوّر الدّنيا متضمّن تصوّر «جهان دیگر» یعنی الآخرة نیز هست و در برابر آن قرار می گیرد. و قرآن در هرجا که یکی از این دو کلمه را به کار می برد، بسیار از این پیوستگی دوطرفی آگاه است، و این جز در موارد فراوانی است که هر دو جهان باهم ذکر می شوند، همچون در این آیه:

ثُرِيدُونَ غَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ

«شما خواسته های موقتی این جهان را خواستارید، در صورتی که خدا [برای شما] خواستار جهان دیگر است»^{۲۱}.

کلمه الدّنيا در ادبیات پیش از اسلام فراوان آمده است. و همین واقعیت ظاهراً اشاره است به اینکه تصوّر وابسته دوطرفی آن یعنی آخره نیز برای اعراب جاهلی شناخته بوده است. از گفته آصمعی (۲۱۶ - ۸۳۱/۱۲۲ - ۷۴۰) غالباً نقل شده است که: «موضوع عمده شعر عتّره حرب (جنگ) بود، از آن عُمر بن اَبی رَبِيعه شباب (جوانی - پیوسته همراه با عشق و دنبال لذات حسی رفتن)، در صورتی که موضوع عمده اُمّیه بن اَبی الصّلت الآخرة (جهان دیگر) بود». این امر که در اینجا جهان دیگر در ارتباط نزدیک با نام اُمّیه بن ابی الصّلت^{۲۲} ذکر شده، القا کننده این اندیشه است که این تصوّر، و در نتیجه تصوّر الدّنيا نیز، به احتمال غالب در عربستان پیش از اسلام نخست از طریق دینهای یهود و نصاری انتشار پیدا کرده بوده است. به جهان حاضر همچون چیزی «پستتر» نظر داشتن تنها آنجا امکانپذیر است که این اندیشه به خوبی استقرار پیدا کرده باشد که جهان دیگر بسیار ارزنده تر و مهمتر از جهان فعلی است. چنین نظری قطعاً از عربستان بتهرست محض نمی تواند باشد که نگرش اساسی آن نسبت به وجود انسان را به خوبی می توان «لذّتهرستی بدبینانه» ای دانست که از این اعتقاد عمیق سرچشمه می گرفت که پس از مرگ مطلقاً چیزی وجود ندارد. این دید مخصوص جاهلی نسبت به زندگی را می توان خلاصه شده در

۲۱ - سورة انفال، آیه ۶۷/۶۸.

۲۲ - درباره این شاعر و اندیشه یکتاپرستی او به فصل بعد، بخش ۵، مراجعه کنید.

شعری شبیه این یافت: ۲۳

نُسَلِّ مَلَامَاتِ الرِّجَالِ بِرَيَّةٍ * وَنَفِرُ شُرُورَ الْيَوْمِ بِاللَّهِوِ وَاللَّعِبِ
 «بهتر است کلمات سرزنش آمیز مردمان را با جامهای لبالب فراموش
 کنیم، و بدیهای روز را به سبکسری و بازی براندازیم».
 واضح است که با چشم بی اعتنائی به این جهان نگرستن، یعنی به
 دنیا به معنی لفظی «پستتر» آن نظر کردن از خصوصیات دینی روحانی است.
 اینکه چنین دیدی نسبت به دنیا داشتن در محافل مسیحی داخل عربستان و
 پیرامون آن در ایام قدیم بسیار رایج بوده، به آسانی حتی با تحقیقی سطحی در
 تاریخ ادبیات مسیحی در جزیره العرب آشکار می شود. در اینجا نمونه
 برجسته ای از آن را نقل می کنم.

نوشته اند که شاهزاده خانم مشهوری از دربار مسیحی حیره، به نام
 حُرْقَة، دختر آخرین پادشاه این سلسله یعنی نُعْمَانِ بْنِ مُنْذِر، که به شخصیت
 عالی و نیز قریحه شاعری شهرت داشت، قصیده ای را که با دوبیت ذیل آغاز
 می شود، در برابر سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصِ سردار سپاهیان اسلام پس از آنکه ایرانیان
 را در جنگ قادسیه شکست داده بود، خواند: ۲۴

بَيْنَا نَسُوسُ النَّاسَ وَالْأُمْرَ أَمْرُنَا * إِذَا نَحْنُ فِيهِمْ سَوْفَةً نَتَنَصَّفُ
 فَأَفٍّ لِدُنْيَا لَا يَدُومُ نَعِيمُهَا * تَقَلُّبُ تَارَاتٍ بِنَا وَتَصَرَّفُ

معنی این دوبیت چیزی شبیه این است: «ما بر مردمان با قدرتی مطلق
 که در دست داشتیم فرمان می راندیم، که ناگهان خود را تغییر یافته به صورت
 مردم کوچه و بازار ایشان دیدیم که باید به خدمتشان برخیزیم. پس اُف بر این

۲۳ - شاعر این شعر اباس بن الأَرْت است، دیوان الحَمَاسَة، چهارصدوسی و پنج، ۲. جالب
 توجه است که همین کلمات لهو و لعب با همین ترکیب در قرآن آمده، ولی هدفی کاملاً معکوس
 داشته و می خواسته است از قدر و ارج چیزهای این جهانی بکاهد:
 وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ «زندگی این جهان
 چیزی جز لهو و لعب نیست و بدون شک خانه سرای دیگر برای کسانی که پرهیزگار و خدا ترس باشند
 بهتر است. چرا نمی فهمید؟» (سوره انعام، آیه ۳۲). نیز رجوع کنید به سوره حدید، آیه ۲۰-۱۹/۲۰.

۲۴ - الحَمَاسَة، چهارصد و چهل و نه، ۲-۱.

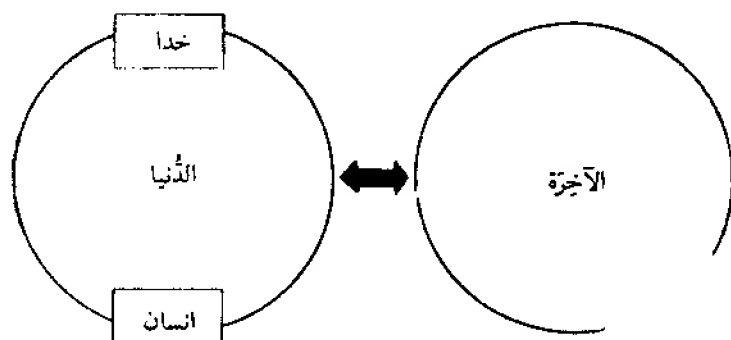
دنیا که نعمت آن دوام ندارد و بارها برما دگرگونه و زیر و بر می شود». هرچه بوده باید گفت که الدنیا ظاهراً در میان اعراب پیش از اسلام حتی در بیرون محافل توحیدی به صورتی وسیع رایج بوده است، هرچند بسیار مشکوک می نماید که ارزشی دینی به این تصور پیوسته بوده باشد. مثلاً در بیت آینده، شاعر^{۲۵} در دنیا چیزی می یابد که قابل اعتماد و بنابراین به صورتی مثبت ارزشمند است:

تَزُوْدُ مِنَ الدُّنْيَا مَتَاعاً فَإِنَّهُ * عَلَى كُلِّ حَالٍ خَيْرُ زَادِ الْمُرُوْدِ
 «از خواسته دنیا توشه ای برگیر که آن، به هر حال بهترین توشه برای کسی است که خود را برای سفری آماده می کند».

ممکن است در این بیت خوداگاهی مبهمی از ارتباط اساسی میان دنیا و آخرت وجود داشته باشد که بتوان برآن تکیه کرد، ولی در بیت دیگری از عنتره چنین خوداگاهی قابل تشخیص نیست:^{۲۶}

أَذِلُّ لِعَبَلَةٍ مِنْ قَرِطٍ وَجَدِي * وَأَجْعَلُهَا مِنَ الدُّنْيَا اهْتِمَامِي
 «از زیادی عشقی که به عبله دارم، خود را در برابر او خوار می کنم، و از همه دنیا تنها او را مایه توجه و اهتمام خود قرار می دهم».

همان گونه که در بالا دیدیم، قرآن این ارتباط دوجانبه را از نوبه صورت نخستین آن باز می گرداند، و بار دیگر این دو تصور را در مقابله مستقیم یکدیگر

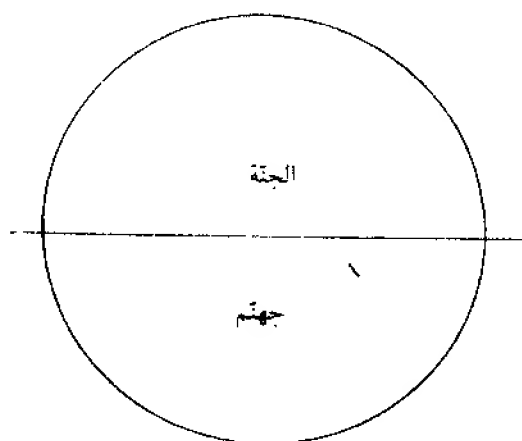


۲۵ — عبید بن الأبرص، دیوان، بیروت، ۱۹۵۸، پانزده، ۲۸.

۲۶ — عنتره، دیوان، ص ۱۶۸، بیت ۱۴.

قرار می‌دهد. و این سومین تقابل عمده تصویری است که، چنانکه گفتم، در ایجاد جوّ شدیدی از تنش روحانی که از خصوصیات جهانبینی قرآن است، سهم است.

و اما درباره ساخت تصویری خود الآخرة باید توجه داشته باشیم که آن نیز مبتنی بر اصل دوبخشی است، یعنی در اینجا نیز یک تقابل اساسی میان دو تصور عمده بهشت (الْجَنَّةُ، جمع آن الْجَنَّات) و دوزخ (جَهَنَّمَ) مشاهده می‌شود.



و همین امر تعیین کننده ساخت عمومی این میدان است. تصور جهان دیگر بدین صورت، بنابر ماهیت و طبیعت این مورد، در شعر دوره جاهلی زیاد دیده نمی‌شود، ولی اگر بگوییم که در آن روزگار این تصور کاملاً ناشناخته بوده، کمال پیروایی است. در حقیقت، از دیدگاه وضع فرهنگی عربستان در دوران متأخر جاهلیت، حق این است که متوقع چنین تصور و دریافتی در میان اعراب باشیم. نمونه جالب توجهی از آن در دیوان عنتره دیده می‌شود؛ در ضمن بیان عشق خود نسبت به عبله چنین می‌گوید:^{۲۷}

نَعِيمٌ وَصَلِكَ جَنَّاتٍ مُزَخْرَفَةٌ * وَتَارُ هَجْرِكَ لَا تَبْقَى وَلَا تَذُرُ

«نعمت وصال تو همچون باغ و بهشتی است که به زیبایی آراسته شده، و آتش هجران تو همه چیز را می‌سوزاند و هیچ چیز برجای نمی‌گذارد».

جالب توجه است که شاعر در اینجا رنج غیرقابل تحمل جدایی را به آتش سوزاننده دوزخ تشبیه می کند که هرچه را در آن افکنده شود می سوزاند و خاکستر می کند. با آنکه کلمه جهنم را در این بیت به همین صورت به کار نبرده، تصویر آن به خوبی ملموس است. و بنابراین، اگر بیت یاد شده اصیل باشد، نماینده، نفوذ شدیدی از جهان بینی یهودی و نصرانی بر روی اعراب جاهلیت است. از این گذشته، چنین نفوذهایی در ادبیات جاهلی چندان کم نیست.

به هر صورت، خود کلمه جهنم در دیوان همین شاعر آمده که بیشتر به یک حالت استثنایی می ماند:

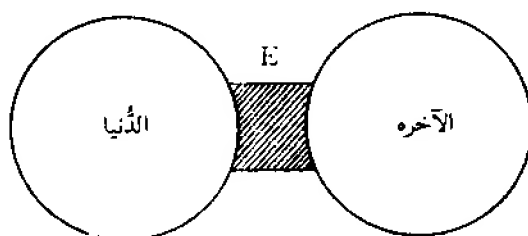
مَاءُ الْحَيَاةِ بِذِلَّةٍ كَجَهَنَّمَ * وَجَهَنَّمَ بِالْعِزِّ أَطْيَبُ مَنْزِلٍ
 «آب زندگی همراه با خواری و ذلت همچون جهنم است، و جهنمی که با بزرگی و عزت قرین باشد پاکیزه ترین جایگاه و منزل است».^{۲۸}

در خصوص وضع مفاهیم جنة و جهنم نکته ای وجود دارد که بی اندازه حایز اهمیت است. این جفت تصویری در تصویری که قرآن از جهان دیگر می سازد، همچون چیزی نیست که از این دنیا بسیار دور باشد. برخلاف، ارتباطی مستقیم و بیواسطه با زندگی آدمی بر روی این زمین در جهان حاضر دارد. این دو مفهوم نه تنها با مفهوم الدنيا مستقیماً مربوطند، بلکه تمام دستگاه به شکلی تنظیم شده است که آنها به صورت مستقیم بر روی زندگی دنیا عمل می کنند و از لحاظ «ثواب» و «عقاب» ابدی آن را کنترل می کنند. در هر جا که انسانی به عملی برمی خیزد و کاری در این جهان می کند، حضور بهشت و دوزخ باید خود را به شکل وجدان اخلاقی محسوس سازد. انسان، تا زمانی که به عنوان عضوی از جامعه اسلامی زندگی می کند، به صورت اخلاقی از او خواسته می شود که پیوسته بعضی از راههای عمل را برگزیند که به جنة ختم می شود، و از کارهایی دوری گزیند که به جهنم می پیوندد. و این همان اصل بسیار ساده و بسیار نیرومند رفتار اخلاقی در این جامعه جدید است.

بنابراین در اینجا نیز با نمود ارزیابی مجدد مفاهیم قدیمی اسلام روبه‌رو هستیم. احتمال آن هست که خود تصوّرهای بهشت و دوزخ بر اعراب جاهلی شناخته بوده است، ولی وضعی که این مفاهیم در دستگاه تصویری جاهلی داشت کاملاً محیطی بود، و این محیطی بودن به آن اندازه بود که حتی این دو مفهوم عنوان کلمه‌های کلیدی نداشتند. در قرآن، مقامی کاملاً مخالف در یک میدان معیشتناختی متفاوت پیدا کرده‌اند. در اینجا دارای عنوان کلمه‌های کلیدی دارای اهمیت مرکزی شده‌اند؛ با تصویر سازی روشنی نیک و بد و حق و باطل را بر این زمین، بدان گونه که خدا آنها را تعریف و تحدید کرده است، نمایش می‌دهند.

۶- مفاهیم آخرتی

قرآن میان دنیا و آخرت چیزی را قرار می‌دهد که همچون حلقه ارتباط و مرحله میانین این دو جهان است (بخش E در نمودار). و آن عبارت از گروه خاصی از تصوّرات است که اجمالاً می‌توانیم آنها را به عنوان تصوّرات اخروی طبقه‌بندی کنیم: واپسین روز، روز پاداش، رستاخیز، رسیدگی به حساب، و نظایر اینها.



از همه مفاهیمی که در جزو این دسته قرار می‌گیرند، آنچه میان مردم مکه در نخستین روزهای پیدایش اسلام بیشتر مایه اختلاف کلمه می‌شد، تصوّر حشر و رستاخیز مردگان بود. بعضی از آنان صاف و صریح منکر این واقعیت

رد کردن نگرش کفار دربارهٔ الله از پیش فرض شده در نزد آنان شناخته است. و اما در خصوص اشعار زهیر که آنها را نقل کردیم، و ابن قتیبه در کتاب *لشعر والشعراء* خود آن را نشانه‌ای از این گرفته است که شاعر به روز حشر معتقد بوده، به عقیده من حقیقت این مطلب وقتی آشکار می‌شود که اندکی در آن وضع کلی که زهیر در آن این اشعار را سروده بود بیندیشیم.

قبایلی که زهیر اشعار خود را برای آنان سروده بود، همان گونه که چارلز لایال^{۳۴} مدتها پیش به آن اشاره کرده است، در میان اقوامی می‌زیستند که همگی با اندیشه‌های دینی یهودی و مسیحی به خوبی آشنا بودند. در جانب غرب و شمال یثرب و خیبر و تیماء قرار داشت که مرکز شکوفانی از یهودیت بود، و در جانب شمال افراد قبیله کلب، تقریباً مسیحی کامل، و طيء که مسیحیت به صورت کامل در آن به حال پیشرفت بود، سکونت داشتند. در چنین وضع فرهنگی هیچ چیز نسبت به این امر بیگانه نبود که بعضی از اندیشه‌های کتاب مقدس جهودان و ترسایان در قصیده زهیر به صورت مفاهیم برجسته ظاهر شده باشد.

والبته آنچه را که گفته شد نباید بدین معنی گرفت که اعراب پیش از ظهور اسلام، عموماً و روی هم رفته، کاملاً با تصورات و مفاهیم دینی از ریشه یهودی و نصرانی آشنایی کامل داشته‌اند. حتی آن قسمت از مفاهیم یهودی و مسیحی که نسبتاً در میان اعراب بتپرست خوب شناخته بود، آشکارا جزئی از جهان بینی اصیل جاهلی را تشکیل نمی‌داد. مفهوم رستاخیز و بعث که مورد قبول اعراب عادی بیابانی بود، محتملاً بسیار مبهمتر و ضعیفتر از چیزی بوده است که زهیر در اشعاری که از وی نقل کردیم گنجانده است. و درعین حال متکرر آن شدن که مفهومی از این گونه در نزد اعراب وجود نداشته، نیز دشوار است. و یافتن دلیل آن مشکل نیست.

همه خوانندگان قرآن می‌دانند که در این کتاب اندیشه برانگیخته شدن

۳۴ — چارلز لایال، شعر عربستان قدیم، لندن، ۱۹۳۰، در حواشی توضیحی بر این معلقه،

ص ۱۱۹-۱۲۰ — Charles Lyall, Ancient Arabian poetry

مردگان در روز قیامت با کلماتی همچون بَعَثَ (فعل بَعَثَ) و نَشَرَ (فعل أَشْرَ) بیان شده است. از قول کافران در این کتاب چنین می خوانیم:

إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ

«چیزی جز زندگی حاضر این دنیا نیست و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد»^{۳۵}.

إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ

«چیزی جز نخستین مرگ ما نیست، و هرگز زنده کرده نخواهیم شد»^{۳۶}.

خود نفی و انکار بَعَثَ و نَشَرَ بدون فرض اینکه کفار از آغاز تصوّرهای درباره بَعَثَ و نَشَرَ به معنی برخاستن مردگان از گورها داشته اند، غیرقابل تصوّر است. چون به صورت کلی سخن گفته شود، تنها زمانی می توانیم منکر یک کلمه شویم که از معنی آن آگاه باشیم. این نگرش با استعمال مشابهی از این کلمات به توسط اعراب پیش از اسلام تأیید می شود. مثلاً، شَذَّاحُ بْنُ يَعْمَرَ، شاعر جاهلی، گفته است:^{۳۷}

الْقَوْمُ أَمْثَالُكُمْ لَهُمْ شَعَرٌ * فِي الرِّأْسِ لَا يُنْشَرُونَ إِنْ قُتِلُوا

شاعر در اینجا می کوشد تا افراد قبیله خود را که از حمله کردن بر دشمن نیرومند خود شانه تهی کرده اند، دلیر کند، به همین جهت می گوید: «آنان هم مانند شما از مردم معمولی هستند که بر سرهای خود مودارند و اگر کشته شوند هرگز زنده نخواهند شد. (نشر)». عبارت «هرگز زنده نخواهند شد» در صورتی که مفهوم نشر ناشناخته بوده باشد، کاملاً بی معنی و نامفهوم است.

کلمه حشر خصوصیت بیشتر دارد، چه درست به معنی برانگیخته شدن و فراهم آمدن مردمان در روز پاداش است. عَنَتْرَه از شهرت افتخارآمیز خود به عنوان یک مرد جنگی که این شهرت تا روز فراهم آمدن مردمان در قیامت باقی خواهد ماند، سخن گفته است:^{۳۸} و سَلَمَةُ الْجُعْفَى، شاعر مُخَضَّرَم، در مرثیه

۳۵ — سورة أنعام، آیه ۲۹.

۳۶ — سورة دُحَان، آیه ۳۴/۳۵.

۳۷ — دیوان الحماسة، چهلیم، ۲.

۳۸ — عنتره، دیوان، ص ۸۰، بیت ۱۲ — [ذِكْرٌ] يَدُومُ إِلَىٰ أَوَانِ الْمَحْشَرِ.

برادرش چنین گفته است: ۳۹

وَكُنْتُ أَرَى كَالْمَوْتِ مِنْ بَيْنِ لَيْلَةٍ * فَكَيْفَ بَيْنِي كَانَ مِيعَادُهُ الْحَشْرُ
 «من از جدایی یک شب چیزی همچون مرگ را می دیدم؛ پس چگونه می توانم آن جدایی را تحمل کنم که پایان آن در روز حشر است؟»

در اینجا نیز می توانیم به یک عادت بتپرستانه جاهلیت به نام بَلِيَّة اشاره کنیم که همچون نشانه ای از وجود اعتقادی به حشر و نشر در جاهلیت بوده است. در ایام بتپرستی جاهلی، هنگامی که مردی از دنیا می رفت، شترسواری او را به کنار گورش می بستند و چشمانش را بیرون می آوردند و زانویش را می بستند و آن را بدون آب و خوراک به حال خود وا می گذاشتند تا هلاک شود. در ادبیات عربی غالباً به این رسم اشاره شده است، و آوردن نمونه ای از آن کفایت می کند: ۴۰

أَوْقِنَ لِأَشْعَثَ بَعْلٍ أَرْمَلَةٍ * مِثْلَ الْبَلِيَّةِ سَمَلَةِ الْهَدَمِ

«یا کیست که به این شخص بدبخت، شوهر یک زن گرسنه، کومک کند که همچون شتر بلیه ژنده پوس است؟»

بنابر توضیحی که نویسندگان معتبری از دوره عباسی داده اند، اعراب پیش از اسلام بدان جهت از این رسم پیروی می کردند که اعتقادشان آن بود که در روز قیامت مردگان از قبر بیرون می آیند و بر شتران از گرسنگی مرده کنار گورهاشان سوار می شوند و به صحرای محشر می روند.

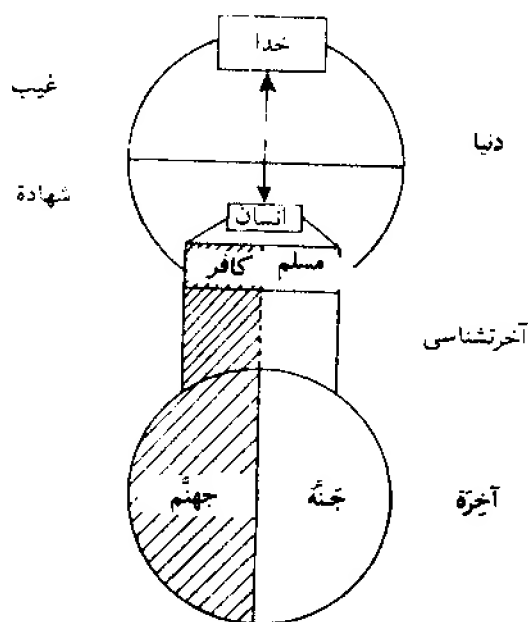
بدون آنکه برای این توضیح اعتباری تمام قائل شویم، می توانیم از آنچه گفته شد چنین نتیجه بگیریم که اعراب پیش از اسلام لااقل تصوّر مبهمی از رستاخیز و روز حساب داشته اند. تنها چیزی که هست اینکه، همچون در مورد همه مفاهیم عمده دیگر دینی، مقام معینی برای آن در یک دستگاه تصویری معین وجود نداشته است. این مفهوم و مفاهیم مشابه دیگر در ادبیات جاهلی به

۳۹ — الحماسة، سید وهشتاد و پنج، ۳.

۴۰ — شاعرین شعر جمیع اُسدی است. دیوان المفضّلیات، قاهره، ۱۹۴۲، صدونه، بیت ۱۳.

ص ۳۶۸. نیز رجوع کنید به معلقه حارث، بیت ۱۴.

صورت پراکنده در اینجا و آنجا وجود داشت، بی آنکه پیوستگی درونی منسجمی میان آنها برقرار باشد. و این بدان معنی است که هرچند در جاهلیت تصوورها و مفاهیم مربوط به آخرت و جهان دیگر وجود داشته، میدان معنیشناختی آخرت به صورت آشکار و استقرار یافته همچون میدان متوسطی میان دنیا و آخرت تصور نمی شده است. در هر اجتماع، عده ای از تصوورها و مفاهیم سرگردان دیده می شود که به میدان معنیشناختی خاصی تعلق ندارند. تصوورهای از این قبیل که فاقد تکیه گاهی در یک دستگاه تصویری نیرومند منسجم هستند، ضعیفند و به هیچ وجه نمی توانند نقش قاطعی در فرهنگ داشته باشند. و این اساسیترین اختلاف میان تصوورهای پیش از اسلامی آخرتشناسی و تصوورهای قرآنی است. به عنوان نتیجه در اینجا یک نمودار ساخت کلی جهانبینی قرآنی را نمایش می دهیم که در نتیجه این تجزیه و تحلیل مقدماتی به آن دست یافته ایم.



از روی آن یک چارچوب کلی در اختیار ما قرار می گیرد که در آن هر تصوّر کلیدی قرآنی مکان خاص پیدا خواهد کرد. در فصل آینده تنها از ساخت این بخش نخستین ولی آشکارا بسیار مهم این دستگاه کلی سخن خواهیم گفت. به عبارت دیگر، در آن فصل به بحث تفصیلی درباره ساخت دنیا برحسب ارتباط

چهارجانبه میان خدا و انسان خواهیم پرداخت که در آغاز فصل حاضر به آن اشاره کرده بودیم.

فصل چهارم

الله

۱ - کلمه الله و معانی اساسی و نسبی آن

همان گونه که به تکرار در فصلهای پیشین اشاره کردم، الله عالیت‌ترین کلمه کانونی در دستگاه قرآنی است، و هیچ کلمه دیگر از لحاظ رتبه و اهمیت از آن برتر نیست. جهانبینی قرآن اصولاً خدا مرکزی است، و کاملاً طبیعی است که در این دستگاه تصوّر الله از بالا بر کلّ دستگاه فرمانروایی داشته باشد و بر ساخت معنی‌شناختی همه کلمه‌های کلیدی به صورتی بسیار عمیق نافذ و مؤثر افتد. هر جنبه از اندیشه قرآنی که شخص بخواهد آن را مورد مطالعه و پژوهش قرار دهد، لازم است که پیش از آن اندیشه روشنی درباره اینکه چگونه آن مفهوم و اندیشه از لحاظ معنی‌شناختی ساخته شده است، داشته باشد. و به همین جهت است که من بر آن شدم تا، پیش از وارد شدن در بحث مربوط به مسئله عمده یعنی ارتباط چهارجانبه میان خدا و انسان، یک فصل تمام را به تجزیه و تحلیلی تفصیلی درباره آن مفهوم و تصوّر اختصاص دهم. نیاز به گفتن ندارد که ساخت معنی‌شناختی واقعی کلمه الله تنها وقتی کاملاً آشکار می‌شود که پیش از آن رابطه میان خدا و انسان را مورد تحلیل قرار داده باشیم، چه همان گونه که در آغاز فصل گذشته گفتم، خدای قرآن همچون خدای فلسفه یونانی، با کمال بینایزی و جلال خود، تنها و منزّل از نوع بشر نیست، بلکه به صورتی عمیق در کارهای بشری دخالت دارد. با گذاشتن بحث درباره این سیمای اخیر مسئله برای فصلهای آینده، چنان دوست دارم که در فصل حاضر همه توجّه خود را به

موضوع خصوصیت مفهوم الله در تاریخ پیش از قرآن معطوف دارم. بدین ترتیب در وضع بهتری برای دریافت این نکته که در مفهوم اسلامی خدا چه چیز واقعاً اصیل است قرار خواهیم گرفت، و در نتیجه مقدمه خوبی برای تجزیه و تحلیل آنچه پس از این درباره رابطه اساسی میان خدا و انسان در اندیشه قرآنی آمده است، فراهم خواهد آمد.

در آغاز باید بگوییم که نام الله میان جاهلیت و اسلام مشترک است. به عبارت دیگر، هنگامی که وحی قرآنی به آن آغاز کرد که این کلمه را به کار برد، نام تازه‌ای برای نامیدن خدا عرضه نداشت که به گوشه‌های اعراب معاصر غریب و بیگانه باشد. بنابراین، نخستین پرسشی که باید به آن پاسخ دهیم چنین است: آیا تصور قرآنی الله ادامه یک تصور پیش از اسلامی بود، یا نماینده یک قطع رابطه کامل با آن بود؟ آیا بعضی پیوندهای اساسی — و نه عارضی و اتفاقی — میان این دو مفهوم که با یک کلمه نمایانده می شده وجود داشته است؟ یا اینکه تنها موضوع به کار رفتن یک کلمه مشترک برای دو چیز متفاوت در کار بوده است؟

برای آنکه در وضعی باشیم که بتوانیم پاسخهای رضایتبخشی به این پرسشها بدهیم، بهتر آن است که این واقعیت را به خاطر داشته باشیم که، در آن هنگام که قرآن به کار بردن این نام را آغاز کرد، بلافاصله مشاجرات و مناظرات جدی میان اعراب مکه به وجود آمد. طرز به کار بردن قرآنی این کلمه بحثهای تند و طوفانی را درباره ماهیت این خدا میان مسلمانان و کافران به راه انداخت که شواهد آنها با فصاحت تمام در خود قرآن آمده است.

معنی این سخن از دیدگاه معنیشناختی چیست؟ ملازمات این واقعیت که نام الله را نه تنها هردو طرف می دانستند بلکه عملاً آن را در مباحثات با یکدیگر به کار می بردند، چیست؟ خود این واقعیت که نام الله مشترک میان اعراب مشرک و مسلمان بود، و بالخاصه این واقعیت که سبب پیدا شدن بحثهای داغی درباره تصور و مفهوم خدا شده بود، ظاهراً این اندیشه را القا می کند که در آن زمان زمینه مشترکی برای تفاهم میان دوطرف مخالف وجود داشته است. و اگر چنین نمی بود، هرگز اصلاً بحث و مشاجره‌ای صورت

نمی گرفت. و هنگامی که حضرت پیغمبر(ص) به نام خدا با مخالفان خود به سخن گفتن می پرداخت، تنها بدان جهت چنین می کرد که می دانست این نام در برابر عقل و فکر آنان به معنای چیزی — و چیزی مهم — است. اگر چنین نمی بود، فعالیت وی از این لحاظ کاملاً بیمعنی و بیحاصل می بود.

هرگاه به صورتی کلیتر سخن بگوییم، یک نام، یعنی یک کلمه، نمادی از چیزی است؛ یک نام همیشه نام چیزی است. بنابراین هنگامی که یک شخص کلمه خاصی را به شخص دیگر ابراز می دارد و آن شخص سخن او را می فهمد و حتی به آن با کلمه یا کلماتی پاسخ می دهد، حقاً باید چنان فرض کنیم که نام لا اقل اشاره به عنصری تصویری است که میان هر دو طرف مشترک است، هر چند که ممکن است میان آن دو نفر از لحاظ فهم عناصر دیگر آن نام اختلاف وجود داشته باشد. و این عناصر معیشتناختی مشترک در حالت خاص ما باید چیزی باشد که نشانه سیمای بسیار مهمی از تصور الله است که چنان نتیجه قاطع و بحرانی را در میان اعراب آن زمان به وجود آورده بود.

پرسشی که اکنون پیش می آید چنین است: این عنصر مشترک چه بوده است؟ با تمایز گذاشتن میان معنی «اساسی» و معنی «نسبی» می توانیم به خوبی به این پرسش پاسخ دهیم. به عبارت دیگر، عنصر معیشتناختی مشترک را که اکنون درباره آن سخن می گوئیم، می توانیم در دو جهت متفاوت جستجو کنیم. کار خود را با بحث از ناحیه «اساسی» معنی شروع می کنیم و این نکته را خوب در نظر می گیریم که معنی «اساسی» همه عنصر مشترک مورد بحث را شامل نمی شود.

از لحاظ معنی «اساسی» الله، باید توجه داشته باشیم که بسیاری از دانشمندان باختری به حق — بنابر اعتقاد من — این کلمه را از حیث سیمای صوری آن با نام یونانی *هوتئوس* (ho theos) مقایسه کرده اند که به سادگی به معنی «خدا» است. در چنین تراز مجردی نام الله مشترک میان همه قبایل عرب بود. در دوران پیش از اسلام، علی القاعده، هر قبیله خدای محلی مخصوص به خود داشت که با نام خاصی شناخته می شد. بنابراین، در آغاز، ممکن است هر قبیله هنگامی که کلمه همسنگ با «خدا» را به کار می برد، مقصود از این

کلمه همان خدای محلی می بوده باشد؛ این امر کاملاً محتمل است. ولی خود این امر که افراد قبایل به آن آغاز کردند که خدای خاص خود را با کلمه مجرد «خدا» معرفی کنند، راه را برای پیدایش و رشد مفهوم مجرد خدا بدون پیوستگی با صفت محلی و قبیله‌ای، و به دنبال آن برای اعتقاد پیدا کردن به خدای مشترک همه قبایل، هموار کرده بود. چنین نمونه‌هایی در سراسر جهان قابل مشاهده است.

علاوه براین، باید به خاطر داشته باشیم که در جزیره العرب جهودان و ترسایانی زندگی می کردند که اعراب فرصتهای فراوان برای برقرار کردن تماس فرهنگی نزدیک با ایشان پیدا می کردند. طبیعی است که این جهودان و ترسایان همین کلمه الله را برای اشاره به خدای کتاب مقدس خود به کار می بردند. و همین امر ناگزیر نفوذ عظیمی در پیدایش و گسترش مفهوم پیش از اسلامی الله در میان اعراب و به وجود آمدن مفهومی والا تر از یک خدای قبیله‌ای، نه تنها در میان ساکنان شهر، بلکه نیز در بادیه نشینان خالص، داشته است.

به هر صورت، از قرآن به تنهایی این حقیقت یقینی به دست می آید که در آن هنگام که حضرت محمد(ص) به دعوت خود آغاز کرد، اعراب مشرک لا اقل اندیشه مبهمی از الله برترین خدا که بالای تراز و سطح بت‌های محلی قرار گرفته است داشتند، و شاید این اندیشه مبهم با داشتن اعتقاد و باور مبهمی به این خدا نیز همراه بود.

آنچه تا اینجا درباره معنی «اساسی» کلمه الله در جاهلیت گفته شد، کافی به نظر می رسد. و این مقدار از معنی را کلمه الله، در آن هنگام که قرآن به آن آغاز کرد که این کلمه را برای نامیدن خدای وحی اسلامی به کار برد، با خود وارد دستگاه اسلامی کرده بود. چه اگر چنین نمی بود، همان گونه که پیشتر گفتم، حتی پرداختن به بحث مشاجره‌ای و مناظره‌ای درباره خدای اسلام میان مسلمانان و مشرکان مگر امکانپذیر نمی شد.

با این همه، تصویر بدین صورت هنوز کامل نیست. اگر چنان پنداریم که این معنی «اساسی» تنها نقطه تماس میان دوشکل از تصور خدا بود، مرتکب

خطای بزرگی شده ایم. آنچه پیش آمد بدان صورت نبود که مفهوم محض الله با معنی ساده «اساسی» که از ساخت صوری آن — یعنی الله = هوثوس — حاصل می شود، سراسر است وارد دستگاه تصویری اسلام شده و تو گویی از یک جهان متافیزیکی ساخته شده از مفاهیم محض فرو افتاده باشد. بلکه عملاً، یعنی به صورت تاریخی، از طریق دستگاه دیگری وارد دستگاه اسلامی شد، و آن دستگاه جاهلی تصورات و مفاهیم دینی با همه خام و پرورش نیافته بودن آن بود. پیش از آنکه این کلمه وارد جهان اسلام شود، مذتهای دراز جزئی از دستگاه پیش از اسلامی و جاهلی و نیز جزئی بسیار مهم و معتبر بوده است.

این واقعیت، از لحاظ معنی شناختی، مستلزم چه امری بوده است؟ پیش از هر چیز دیگر مستلزم آن است که این کلمه، علاوه بر معنی «اساسی» آن، در ایام جاهلیت مقداری معنای «نسبی» مخصوص به جهان بینی جاهلی نیز داشته است. و همه این عناصر «نسبی» می بایستی در اذهان مردم مکه که به آیات قرآن گوش فرامی دادند، لا اقل در دوران اوایل بعثت حضرت محمد (ص)، وجود می داشته باشد، چه آنان در آن هنگام کاملاً بتپرست بودند و در نظام سنتی جاهلی تصویرها و مفاهیم زندگی می کردند. به عبارت دیگر، هنگامی که وحی اسلامی آغاز شد، اعراب مشرک مکه به احتمال قوی راه دیگری برای فهم کلمه الله جز آن نداشتند که این کلمه را با آن عناصر معنی شناختی که از آن در اذهان و عقول ایشان حضور داشت قرین سازند و از این راه مفهوم آن را دریابند. و این بزرگترین مسئله معنی شناختی بود که حضرت محمد (ص) در آغاز مأموریت پیامبری خویش با آن روبه رو شد.

مسئله بدین صورت است: عناصر نسبی معنی شناختی که برای کلمه الله در جاهلیت پیدا شده بود، کدام است؟ و اسلام در برابر آنها چگونه واکنش نشان داد؟ آیا چنانکه ممکن است بعضی فرض کنند، همه آنها را به این جهت که ناسازگار با طرز تصور و دریافت جدید درباره خدا بود طرد کرد؟ همه شواهد و مدارک تاریخی که به ما رسیده، به صراحت بر ضد این نظر است. چون جاهلیت و اسلام همیشه در تقابل حادثی نشان داده شده اند، تقریباً به صورت غریزی متمایل به این شکل از اندیشیدن هستیم که هنگام طلوع اسلام از هر

جهت میان این دو نظام تفکر و جهان بینی گسستگی و جدایی کامل حاصل شده بوده است. ولی قرآن خود مشتمل بر شواهدی است بر اینکه موضوع به این سادگی نبوده است.

یقین است که در میان همه عناصر «نسبی» که در نظام جاهلی در پیرامون تصور الله رویده و رشد کرده بود، اسلام بعضی را کاملاً نادرست و ناسازگار با طرز تصور دینی جدید دانست، و سخت به نبرد با آنها و کسانی که معتقد به آنها بودند برخاست. در میان این گونه عناصر ناسازگار با اسلام مهمترین آنها این اندیشه بود که الله، با همه بزرگی و خدای برتر بودن، اجازه آن می داد که علاوه بر او شریکانی (شُرکاء) برای الله نیز وجود داشته باشد.

ولی گذشته از این عنصر شرکی و بعضی نکات مهم دیگر، قرآن مفهوم عام الله متداول در میان اعراب معاصر را به صورتی شگفت انگیز نزدیک به مفهوم خدا می دانست. حتی قرآن در چندین آیه با تعجب از آن سخن گفته است که چرا کسانی که چنین اندیشه و فهم درستی درباره خدا دارند، از پذیرفتن حقایق و آموزشهای دین جدید خودداری می ورزند، و ما پس از این در این باره سخن خواهیم گفت.

هنگام بحث و تحقیق درباره مسئله رشد و تکامل معنی «نسبی» کلمه الله در میان اعراب دوره جاهلیت، به نظر من کار اساسی تمایز قائل شدن میان سه حالت مختلف و مطالعه دقیق در این موضوع از این سه زاویه مختلف است.

(۱) نخست تصور مشرکانه الله است که کاملاً عربی است — حالتی که در آن خود اعراب پیش از اسلام را می بینیم که درباره «الله» بدان صورت که از راه خاص خود آن را می فهمند، سخن می گویند. نکته جالب توجه این است که ادبیات جاهلی تنها منبع اطلاعی نیست که در این خصوص در اختیار داریم؛ اطلاعات کامل دست اول و توصیف بسیار زنده ای از وضع واقعی از خود قرآن به دست می آید.

(۲) حالتی که در آن جهودان و ترسایان پیش از اسلام را می بینیم که این کلمه الله را برای اشاره کردن به خدای خودشان به کار می برند. در این حالت «الله» البته به معنی خدای کتاب مقدس است که تصویری توحیدی از

خدا است. نمونه‌های بسیار جالب توجهی از این حالت را می‌توان، مثلاً، در آثار عدی بن زید یافت که عرب مسیحی و شاعر دربار حیره بوده است.

(۳) بالاخره، حالتی که در آن اعراب مشرک — اعراب جاهلی غیر یهودی و غیر نصرانی — را می‌بینیم که از تصور توراتی خدا زیر نام «الله» سخن گفته‌اند. و این در هنگامی اتفاق می‌افتاد که، مثلاً، یک شاعر بدوی فرصتی به دست می‌آورد که یک شاه مسیحی را که خود رعیت او بود مدح کند. در چنین حالتی، وی کلمه «الله» را آگاهانه یا ناآگاه به معنای مسیحی و از دیدگاه مسیحی به کار می‌برد، هرچند خود مشرک بود. کاملاً جدا از مسئله اینکه درجه فهم اعراب درباره مفهوم خدا به صورت کلی تا چه اندازه عمیق بوده است، به نظر من این مطلب غیرقابل انکار است که غالباً در این گونه موارد، مخصوصاً هنگامی که چنان اتفاق می‌افتاد که شاعر همچون نابغه و آعشی الکبر از کنجکاوای عقلی فراوان بهره‌مند بود، یا همچون کبید طبیعت و مزاج دینی داشت، لازم بود تلاش و کوشش فراوان از طرف این گونه شاعران — اگر نگوئیم آگاهانه، لااقل ناخودآگاه — صورت بگیرد تا خود را به شکل موقت با گونه‌ای بی‌احساسی در وضع مسیحی قرار دهند. و این ایستار همراه با فهمی بدون احساس، خواه هسته آن را یک عاطفه دینی ژرف تشکیل می‌داد یا تنها فهمی سطحی از یک اعتقاد بیگانه بود، می‌بایستی به اندازه کافی نیرومند باشد تا در شکل تصور کردن مفهوم خدا نه تنها در خود شاعر بلکه به صورت کلیتر در شنوندگان شعر او نفوذ کند، و از این راه، ولو به صورتی خفیف و درجه‌ای نامحسوس، مفهوم عربی الله را در امتداد و جهت یکتاپرستی تغییر دهد.

این حالت اخیر آشکارا جالبترین و مهمترین حالت از سه حالت یاد شده است. ولی چنان می‌نماید که از میدان توجه کسانی که مسئله نفوذ مسیحیت را در عربستان پیش از اسلام مورد بحث قرار داده‌اند، گریخته و دور مانده است.

به هر صورت، چنان می‌نماید که این سه راه برداشت مختلف به تدریج در آخرین سالهای جاهلیت به طرف یک نقطه همگرایی نزدیک می‌شده‌اند؛ راه را برای آمدن تصور و مفهوم جدیدی از الله، یعنی مفهوم اسلامی آن، هموار

می کرده‌اند. از این لحاظ توجه به این امر خوب است که اعراب، در قرنهای ششم و هفتم میلادی، برخلاف آنچه ممکن است بعضی تصور کنند، دیگر در یک وضع فرهنگی ابتدایی زندگی نمی کردند. برخلاف، جزیره العرب آن زمان صحنه بازی از تماسهای فرهنگی و رقابتهای بین المللی میان مردمان صاحب تمدنهای قدیم بود، و خود اعراب به آن آغاز کرده بودند که سهم فعالی در این رقابت داشته باشند، و ما از این مطلب به تفصیل پس از این سخن خواهیم گفت.^۱ در چنین اوضاع و احوال، اگر بر ما معلوم شود که مفهوم خدا در میان اعراب معاصر با آغاز اسلام درست همان چیزی بوده که در آغاز شرک و بتپرستی وجود داشته است، آنگاه باید دچار شگفتی شویم.

بر سه حالتی که از بیان آنها پرداختیم، می توانیم یک حالت دیگر را نیز بیفزاییم — حالتی بسیار خاص — که از سه حالت دیگر کاملاً دور و جدا و مستقل ماند و چون اسلام آمد آن را ناگهان بیرون آورد و در روشنی تاریخ قرار داد. مقصودم مفهوم الله مخصوص به گروه خاصی از مردم جاهلیت بود که به نام حَنَفِیَّان (حُتَّاء) خوانده می شدند، و نماینده آنان از لحاظ موضوع مورد بحث ما اُمَیَّة بن اَبی الصَّلْت است که هر چند یهودی یا نصرانی نبود، اندیشه های دینی با خصوصیت یکتاپرستانه داشت، و از راههای گوناگون در نفوذ یافتن اندیشه های یهودی و مسیحی به جهان عرب بسیار سهم بود. بدون شک وی یکی از چهره های فوق العاده جاهلیت است. و روشی که با آن کلمه الله را به کار می برد، از دیدگاه اسلام بسیار جالب توجه است.

۲ — تصور الله در بتپرستی عربی

اکنون به نخستین حالت از چهار حالت متمایز مذکور در بالا باز

می‌گردیم، که در آن از مفهوم بومی خدا در جزیره العرب پیش از اسلام سخن می‌رود. بحث خود را با ذکر این نکته آغاز می‌کنم که حتی بدون استمداد از منابع غیر قرآنی، یعنی تنها با استناد به گواهی خود قرآن، می‌توانیم به این حقیقت بسیار مهم برسیم که نه تنها مفهوم و تصوّر الله از دیدگاه دینی پیش از اسلامی وجود داشته، بلکه گذشته از آن ساخت درونی بسیار پرورده‌ای پیدا کرده بوده است، یعنی:

(۱) الله از این لحاظ آفریننده جهان است.

(۲) بخشنده باران است، یعنی به صورت عامتر، بخشنده زندگی به همه چیزهای زنده بر روی زمین است.

(۳) کسی است که بر تشریفات و مقررات سوگند یاد کردن حکومت

دارد.

(۴) موضوع چیزی است که به حق می‌توانیم آن را به عنوان یکتاپرستی «آنی» یا «موقتی» توصیف کنیم، و شاهد وجود او است عبارتی که در قرآن مکرر بدین صورت آمده است: «ایمان خود را [موقتاً] برای او خالص کرده‌اند».

(۵) بالاخره، الله ربّ کعبه است.

این پنج نکته اساسی در ساخت مفهوم الله در جهان بینی بتپرستی عربی قابل تشخیص است؛ و این امر از گواهی قرآن بر ما شناخته است، و طبیعی است که گواهی نیرومندتر از این وجود ندارد. اجمالاً، اینها عناصر عمده معنی نسبی وابسته به الله در جاهلیت است که قرآن آنها را ناسازگار با طرز تصوّر و دریافت دین جدید خود تشخیص نداده است. در ذیل توضیحاتی درباره این نکات خواهیم آورد.

همان گونه که در ضمن بخش گذشته اشاره کردیم، تصوّر الله که در جاهلیت مقارن با آغاز اسلام غلبه داشت، عموماً به صورتی شگفت‌انگیز به ماهیت اسلامی این تصوّر چندان نزدیک بود که خود قرآن گاه از آن تعجب می‌کند که چرا چنین فهم درستی از خدا داشتن مردمان را بر آن نمی‌دارد که به حقایق تعلیمات دین جدید گردن نهند.

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ

«و اگر از ایشان پرسى: چه كس آسمانها و زمين را آفريد و خورشيد و ماه را در زير فرمان [مردمان] قرار داد، به يقين خواهند گفت: خدا»^۲.
و به زودى پس از آن اين آيه مى آيد:

وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ تَزَلَّ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا، لَيَقُولُنَّ اللَّهُ
«و اگر از ایشان پرسى: چه كس آب از آسمان فرو فرستاد و زمين را پس از مرگ آن زنده كرد، خواهند گفت: خدا»^۳.

ظاهراً در آن هنگام بنابر طرز تصور و نگرش جاهلى، خدا آفريننده جهان و بخشنده باران يعنى بخشنده حيات به هر چه بر روى زمين است بوده است. تنها شكائيتى كه قرآن بر ضد اعراب جاهلى از اين لحاظ دارد آن است كه اعراب بپيروي نمى توانند نتيجه لازم را از اعتراف به اينكه خدا خالق جهان و بخشنده زندگى است بگيرند: و آن اينكه تنها خدا را پيروستند و به پيروي جز او نپردازند. قرآن اين احساس را با عبارتى بدین معنى بيان كرده است^۴: «چگونه آنان مى توانند [از راه راست] به سويى گردانده شوند؟» و «بلكه اكثر آنان نمى دانند كه چگونه عقل خود را به كار اندازند [و نتيجه درست بگيرند]».

حتّى از اين لحاظ چهارمين نکته از نكات ياد شده در بالا بسيار جالب توجه است. نمودى خاصّ است كه من آن را «يكتاپروستى» ناميدم، و قرآن آنرا با جمله اى جالب توجه چنين بيان مى كند: «دين خود را خالص براى او [خدا] قرار دادند».

در بسيارى از جاهاي قرآن مى خوانيم كه اعراب بپيروي، در آن هنگام كه خود را با خطر مرگ روبه رو مى بينند، و اميدى براى رهايى ندارند، مخصوصاً بر روى دريا، خدا را به يارى خود مى طلبند و از او استمداد مى كنند و «دين خود را خالص براى او قرار مى دهند». تنها يك مثال كافى است^۵:

وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

۲ — سورة عنكبوت، آيه ۶۱.

۳ — سورة عنكبوت، آيه ۶۳.

۴ — سورة عنكبوت، اَنّى يُؤفكون (آيه ۶۲): بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (آيه ۶۳).

۵ — سورة لقمان، آيه ۳۱/۳۲.

«و در آن هنگام که موج آنان را همچون ابرهای تیره فرا می گرفت، خدا را می خواندند و دین را خالص مخصوص او قرار می دادند».

جالب توجه است که این عبارت مستلزم آن است که اعراب بتپرست، در هنگام ضرورت و نیاز که واقعاً احساس خطر مرگ می کردند، به «یکتاپرستی موقتی و آنی» ظاهری پناه می بردند بی آنکه هیچ توجهی به لوازم چنین عملی مبذول دارند. اینکه جمله «دین را خالص مخصوص خدا قرار می دادند» در متنی همچون متن قرآنی به معنای چیزی است که آن را می توانیم «توحید موقتی یا آنی» بنامیم، و اینکه تنها صداقت و صمیمیت و اخلاص در دعا و خواندن خدا آشکارا با این واقعیت نشان داده شده است که در اکثر آیاتی که این عبارت در قرآن آمده، قرآن این ملاحظه را اضافه می کند که این بتپرستان، به محض آنکه به کرائه دریا رسیدند و از سلامت خود اطمینان پیدا کردند، همه آنچه را گذشته بود فراموش می کنند و بار دیگر «به خدا شرک می آورند» یعنی دوباره به شرک باز می گردند:

فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ

«پس چون آنان را به سلامت به خشکی رسانید، در آن هنگام به او شرک ورزیدند».^۶

اینکه اعراب جاهلی آماده فراموش کردن پرستش الله در اوضاع و احوال عادی بودند، ولی همیشه در هنگام پیش آمدن خطر نام او را به خاطر و بر زبان می آوردند، نیز با این واقعیت نشان داده شده است که، بنابر گفته قرآن، رسم آنان در جاهلیت چنان بود که به نام خدا سوگندهای شدید و غلیظ یاد کنند:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ

۶ — البته این نظر در باره آیه ای همچون آنکه پس از این می آوریم صدق نمی کند، که در آن عبارت «دین را خالص مخصوص او قرار می دادند» را باید به معنای عرفی آن گرفت:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُتْبَاءُ

«و آنان جز آن فرمان نیافتند که خدا را با خالص کردن دین برای او همچون مردان یکتاپرست پرستش کنند».

۷ — سوره عنکبوت، آیه ۶۵.

«و به نام خدا سوگند مؤکد یاد کردند».^۸

این واقعیت که خدا را صاحب و ربّ کعبه یعنی عالترین پرستشگاه عربستان مرکزی تصوّر می کردند، اهمیت خاصی در تعیین مقامی دارد که خدا در دستگاه تصوّرهای جاهلیت داشته است. و این امر از اسناد و شواهد فراوان جاهلی به خوبی آشکار می شود، ولی البته هیچ چیز نمی تواند قاطعتر و معتبرتر از خود قرآن بوده باشد. در سوره قُریش که مسلماً از قدیمترین قسمتهای وحی شده است، از قریش به صراحت خواسته شده که «پروردگار این خانه»^۹ را پرستند که سبب آن است که سالانه دو کاروان در زمستان و تابستان تجهیز شود که آنان را پس از گرسنگی سیر و ترس را از جانهای ایشان دور می کند.

در اینجا اندیشه ربّ کعبه بودن خدا به آسانی همچون امری طبیعی و مورد اعتراف همگان پذیرفته شده است. این مطلب را به خاطر می آورد که لااقل آن دسته از مردم مکه که از لحاظ دینی نسبت به دیگران روشنفکرتربودند، از این امر آگاهی داشتند که در پرستشگاه کعبه خدا را می پرستند.

الله، از این لحاظ خاص، در میان اعراب دوره پیش از اسلام به نام «خداوندگار خانه» (رَبُّ الْبَيْتِ) و «خداوندگار کعبه» (رَبُّ الْكَعْبَةِ) یا «خداوندگار مکه» (رَبُّ مَكَّةَ) شناخته می شد. ادبیات جاهلی شواهد فراوانی در اختیار می گذارد که نشان می دهد تصوّر الله به عنوان خداوندگار مکه در میان همه اعراب، حتی در خارج محدوده مکه، گسترش فراوان داشته است. در اینجا نمونه بسیار جالب توجهی از آن را می آورم. آنچه پس از این نقل می کنم شعری از شاعر معروف جاهلی، عدی بن زید شاعر مسیحی دربار حیره است. بیتی از قصیده ای است که در زندانی که به فرمان شاه نُعمان سوم در آن افتاده بود، سروده است:

سَعَى الْأَعْدَاءُ لَا يَأْلُونَ شَرًّا * عَلَيَّ، وَرَبِّ مَكَّةَ وَالصَّلَيبِ

شاعر به شاه شکایت می برد که دشمنان و بدگویان هر کار توانستند

۸ — سوره فاطر، آیه ۴۲/۴۰، نیز سوره نحل، آیه ۳۸/۴۰.

۹ — سوره قُریش، آیات ۱-۳، قَلِيعِدُوا رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ.

کردند تا میان او و شاه اختلاف ایجاد کنند.

می گوید: «به پروردگار مگه و به صلیب کشیده سوگند، که دشمنان سخت برضد من کوشیدند و از هرچه ممکن بود مایه آزار من شود کوتاهی نورزیدند»^{۱۰}.

در این شعر عدی بن زید خود را بیگناه می داند و می گوید که سوءفهمی که برای شاه پیدا شده، فقط در نتیجه سعایت و بدگویی حسودان نسبت به وی بوده است، و برای آنکه وزن خاصی به بیان خود ببخشد، به پروردگار مگه و صلیب سوگند یاد می کند و این دو خداوندگار را باهم در سوگند خود می آورد.

آنچه درباره این شعر به خاطر سپردن آن حایز اهمیت است اینکه شاعر آن یعنی عدی بن زید یک عرب مسیحی بود، نه یک عرب ساده یا یک مسیحی ساده. مردی دارای عالترین فرهنگ زمان خود بود. در آن هنگام که فرهنگ ساسانی در ایام خسرو انوشیروان در اوج خود قرار داشت، در یک جامعه ایرانی عالی رشد پیدا کرده و پرورش یافته بود؛ به مقامی عالی رسید، و به عنوان یک نماینده سیاسی به کونستانتینوپل (قسطنطنیه) نزد دربار بوزنتی امپراطور تیبریوس دوم اعزام شد و در این مرکز بزرگ مسیحیت از این دین اطلاعات ژرفتری به دست آورد. و به عنوان شاعری عرب، بزرگترین شاعر قبیله خود تمیم بود.

این واقعیت که چنین مردی با تربیت و فرهنگ عالی در یکی از اشعار خود خداوندگار مگه و مسیح را در کنار یکدیگر آورده، به نظر من از دو جهت حایز اهمیت است: اهمیت آن در درجه نخست به سبب ارتباطی است که با معنای نسبی کلمه الله از لحاظ عربیت خالص آن دارد. اینکه یک فرد مسیحی

۱۰ — بسیاری چنان دوست دارند که کلمه «صلیب» را چلیپا یعنی دار ترجمه کنند نه «صلیب کشیده» که من ترجمه کرده‌ام. من از آن جهت چنین ترجمه کردم که بنابر آن در شعر دو «پروردگار» — مسیح به صلیب برکشیده و خدا — در کنار یکدیگر قرار می گیرند. اگر ترجمه دیگر را قبول کنیم، ارجاع به مسیح صورت غیرمستقیم پیدا می کند و آشکاری مطلب کمتر می شود. ولی در هر دو صورت معنی یکی باقی می ماند.

تربیت شده، و نه یک عرب بتپرست، که در حیره دور از مکه زندگی می کند از تصوّر خداوند گار مکه و کعبه بدین صورت باد کند، نشانه چیزی جز آن نیست که این گونه تصوّر الله تا چه اندازه گسترش و نفوذ داشته است.

ولی آنچه نیز حایز اهمیت و شاید از لحاظ دومین حالت یاد شده در بالا مهمتر — و درعین حال ظریفتر و دقیقتر — است، مسئله تصوّر مسیحی محض الله است که در میان اعراب مسیحی آن زمان غلبه داشته است.

چنان می نماید که شعر عدی بن زید، لا اقل در نظر من، این مطلب را القا می کند که در روانشناسی مسیحی تمایلی ناخوداگاه نسبت به یکی شمردن تصوّر الله با مفهوم عربی بتپرستانه الله به عنوان خداوند خانه کعبه وجود داشته است. مقصودم شباهت کامل و عین یکدیگر بودن نیست، بلکه نخستین گام به طرف آن، یعنی عدم ناسازگاری میان آن دو تصوّر برداشته شده بود. اگر جز این می بود، تعبیر عدی بن زید ترکیبی بسیار عجیب و غریب از اندیشه ها شمرده می شد.

و اگر این که من فهمیده ام درست باشد، آن وقت شاید بتوان با همین اعتماد گفت که چنین ایستاری از جانب اعراب مسیحی می بایستی نقشی بسیار عمده در پیدایش و تکامل یک تصوّر عالی و روحانی از خدا در میان خود اعراب مشرک و بتپرست داشته باشد.

هرچه باشد، نباید برای این شباهت خاص میان الله خداوند گار و الله به معنی خدای مسیحی، اهمیتی فوق العاده و انحصاری قائل شویم. به صورت کلی، خود این واقعیت که مسیحیان — و یهودیان در این مورد — کلمه واحد الله را برای اشاره به خدای کتاب مقدس خود به کار می بردند، همین واقعیت به تنهایی می بایستی در پیدایش و گسترش طرز تصوّر دینی اعراب پیش از اسلام، و مخصوصاً آنان که روشنفکرتر بودند و نمایندگان همچون نابغه و اعشی الأكبر و لَبید داشتند، و درعین مشرک و بتپرست بودن دارای آگاهی و معرفت دست اولی از مسیحیان و یهودیان و اعتقادات و عادات و آداب ایشان بودند و این شناخت و معرفت را در نتیجه تماس مستقیم با آنان به دست آورده بودند، سخت مؤثر افتاده بوده باشد. از این نکته اخیر با تفصیل در چند بند پس از این سخن

خواهیم گفت. به هر صورت، شعری که به عنوان نمونه ذکر کردیم و به تحقیق درباره آن پرداختیم، برای بحث آینده ما درباره به کار رفتن کلمه الله به توسط جهودان و ترسایان بنابر طرز تصور مخصوص ایشان نسبت به خدا، عنوان مقدمه ای بسیار عالی دارد.

۳ - جهودان و ترسایان

مسئله عمده این بخش نیاز به طول و تفصیل فراوان ندارد، بدان جهت که وضع فرهنگی کلی جهودان و ترسایان در جاهلیت موضوعی است که خاورشناسان درباره آن به اندازه کافی آگاهی دارند. بحث خود را به چند نقطه منحصر می کنم که با موضوع این بخش ارتباط مستقیم دارد.^{۱۱}

در آن روزها، اعراب احاطه شده با قدرتهای بزرگ مسیحی زندگی می کردند. حبشه مسیحی بود؛ حبشیان پیرو مذهب مسیحی معتقد به طبیعت واحد مسیح (مُونوفیزیت) بودند. امپراطوری بوزنتی که تمدن عالی آن مورد ستایش اعراب قرار می گرفت، البته مسیحی بود. سلسله غسانیان که نگاهبان قلمروی تحت نفوذ امپراطور قسطنطنیه در سرزمینهای اعراب بودند، از دومین شاه ایشان، عمرو اول که با ساختن صومعه های حالی و ایوب و حنّاد شهرت یافته بود تا نزدیک انقراض این سلسله در ۶۳۷ میلادی که آخرین شاه آن جبّله دوم به توسط فاتحان مسلمان برافتاد، مسیحی بودند. غسانیان نیز مذهب مونوفیزیت داشتند.

۱۱ - برای تحقیق بیشتر درباره کل مسئله، مثلاً رجوع کنید به مقاله کارلونا لینیو، «عبریان و

مسیحیان در عربستان پیش از اسلام» (مجموعه آثار، جلد سوم) - Carlo Nallino, «Ebreie e

Christiani nell' Arabia Preislamica» (Raccolta di Scritti, vol. III). - که من عمیقاً

از سوی دیگر، حیرۀ که دست‌نشاندهٔ ایران بود و نفوذی عظیم بر روی زندگی و نگرش اعراب و حتی اعراب بیابانشین داشت، همان‌گونه که به خوبی دانسته است، مرکز مهم کلسای سریانی شرقی یعنی مذهب مسیحی نسطوری بود. و بعضی از قبیله‌های بیابانگرد بزرگ، در نتیجهٔ تماس مستقیم با این مراکز مهم مسیحیت، در جریان مسیحی شدن بودند. علاوه بر این، همان‌گونه که در بالا گفته شد، بعضی از روشنفکران عرب آن زمان شناخت گسترده‌ای از مسیحیت داشتند. نابغهٔ شاعر بزرگ نمونه‌ای برجسته از این گونه اعراب است. شاعر بزرگ دیگری از روزگار جاهلیت، الأعشى الأكبر، ارتباط شخصی صمیمانه‌ای با کشیشان نجران داشت، و چنانکه به خوبی از مطالعهٔ دیوان او معلوم می‌شود، اطلاع و شناخت وی از دین مسیحی سطحی نبوده است. اگرچنان فرض کنیم که مردم مکه به هیچ وجه تحت تأثیر چنین وضعی نبودند، اشتباه کرده‌ایم، به این دلیل ساده که آنان بازرگانان حرفه‌ای بودند و غالباً برای کارهای تجارتی به مراکز مسیحیت سفر می‌کردند. علاوه بر این، در خود مکه نه تنها بردگان مسیحی بلکه مسیحیانی از قبیلهٔ بنوآسدبن عبدالمعزی زندگی می‌کردند.

و اما از لحاظ یهودیان باید بگوییم که عده‌ای از قبایل یهودی در عربستان سکونت گزیده بودند. یثرب و خیبر و فدک و تیماء و وادی القری از مهمترین مراکزی بود که جهودان مهاجر یا نوجهودان در آنجاها رحل اقامت افکنده بودند. و با آنکه چنان می‌نماید که در مکه عملاً هیچ یهودی زندگی نمی‌کرد، مردم مکه می‌بایستی لااقل با بعضی از اندیشه‌ها و مفاهیم یهودی آشنایی داشته باشند.

جهودان و ترسایان هردو در جزیرهٔ العرب به زبان عربی تکلم می‌کردند، و چنانکه پیشتر اشاره کردم، خدای کتاب مقدس را به نام الله می‌نامیدند، و این امری بسیار طبیعی بود، چه معنای «اساسی» این کلمه معنایی بسیار مجرد بود که اجمالاً با الهوتئوس یونانی مطابقت می‌کرد. و این خود به صورتی معقول فرصت خوبی برای همگرایی این دو تصور مختلف خدا به جانب گونه‌ای از وحدت، هرچند مبهم، در اذهان مردم جاهلیت بود.

به صورت کلی، تصوّر‌ها و مفاهیم دینی یهودی- نصرانی، توگویی در آن زمان در هوا و آمادۀ برای نفوذ کردن در هردو طرف بود، و مقصودم آن است که در اعراب جاهلی و جهودان و ترسایان از لحاظ بازشناختن وضع یکدیگر تأثیر داشت. و بازتاب این کیفیت در بسیاری از روایات مهم دیده می‌شود. در اینجا از یکی از آنها که نمونه خوبی است یاد می‌کنم. این روایت حدیث مشهوری از وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ در ارتباط با نخستین ظهور حضرت محمد(ص) در صحنۀ تاریخ به عنوان فرستاده خدا است. بُخاری آن را در فصل «آغاز رسیدن وحی به رسول الله»^{۱۲} در صحیح خود آورده و ترجمۀ آن چنین است:

هنگامی که نخستین وحی «بخوان به نام پروردگارت که آفرید»^{۱۳} به صورتی بسیار شگفت‌انگیز و ترسناک به حضرت رسول(ص) رسید، وی که هرگز با چنین وضعی پیش از آن روبه‌رو نشده بود، طبیعتاً گرفتار هراسی ناگهانی شد. ناراحت و عصبانی و سخت آشفته‌خاطر بود. خلاصه آنکه خود نمی‌دانست چگونه باید این آزمایش را تلقی و فهم کند.

همسرش خدیجه(ع) نه تنها اسباب آسایش خاطر او را با سخنان خود فراهم آورد، بلکه برای آنکه اطمینان خاطر او را بیشتر کند از یک شخص معتبر مدد گرفت. این شخص پسر عموی مشهورش وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ بنِ اَسَدٍ بود. ترجمۀ قسمت عمده این روایت بدان صورت که به توسط بُخاری به ما رسیده، چنین است:^{۱۴}

«پس خدیجه با او به نزد پسرعمویش وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ بنِ اَسَدٍ بنِ عَبْدِ الْعُزَّى

۱۲ - کَيْفَ كَانَ بَدْءُ الْوَحْيِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، حدیث شماره ۳.

۱۳ - اِقْرَأْ بِسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.

۱۴ - فَانْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةٌ حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلٍ بْنِ اَسَدٍ بنِ عَبْدِ الْعُزَّى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ وَكَانَ امْرَأً تَقْصُرُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ فَيَكْتُبُ مِنَ الْأَنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ يَا ابْنَ عَمِّ اسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ خَيْرَ مَا رَأَى فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ هَذَا التَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللَّهُ عَلَى مُوسَى يَا لَيْتَنِي فِيهَا جَذَعًا لَيْتَنِي أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ وَأُخْرِجَنِي هُمْ قَالَ نَعَمْ لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلَّا عَوْدِي وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمَكَ أَنْصُرَكَ نَصْرًا مُؤَرَّرًا.

رفت که در جاهلیت به مذهب نصاری درآمده و در نوشتن خط عبرانی مهارت داشت و انجیلها را، چندان که خدا می خواست به این خط می نوشت و پیری سالخورده و چشمانش کور شده بود. خدیجه به او گفت ای پسرعمو سخن برادرزاده ات را بشنو^{۱۵}، و آنگاه ورقه گفت ای پسرعمو چه دیده ای، پس رسول الله (ص) از آنچه دیده بود او را آگاه کرد. ورقه به او گفت که این همان ناموس است که خدا آن را به موسی فرو فرستاد، کاش در آن روز [روز دعوت به اسلام] جوان می بودم، و کاش در آن روز که قومت ترا بیرون می کنند زنده می بودم و به یاری تو برمی خاستم. پس رسول الله (ص) گفت: آیا مرا بیرون می کنند؟ ورقه گفت: آری، هیچ کس نیست که چیزی مانند آنچه تو می آوری بیاورد و با او دشمنانه رفتار نکنند. و اگر در روز [دعوت] تو زنده باشم با تمام نیرو یاریت خواهم کرد».

دلیل مثبتی برای شک کردن در صحت این روایت وجود ندارد، بلکه برخلاف وجود کلمه ناموس در آن که آشکارا غیر قرآنی است به جای کلمه متعارفی قرآنی تورات به شدت بر درستی و اصالت آن گواهی می دهد. کلمه ناموس که در حقیقت نقطه محوری این حکایت است، آشکارا کلمه یونانی *نوموس* (nomos) برابر «شریعت» یعنی معادل درست کلمه عبری *تورا* (= تورات) است.

به هر صورت، از این روایت معلوم می شود که ورقه که به داشتن دین مسیحی شهرت داشت و زبان و خط عبری را به خوبی می دانست، به محض آنکه از حضرت پیغمبر (ص) حادثه نزول وحی را براوشنید، این تجربه ظاهراً غیر مأنوس و غیر متعارف را همانند حادثه صحیحی متعلق به سنت یکتاپرستی یهودی و نصرانی تفسیر و تعبیر کرد و با آن یکی دانست، و همین یکی شمردن ظاهراً مایه خاطر جمعی حضرت محمد (ص) شد.

همه ملاحظات گذشته، به اعتقاد من، ما را به این نتیجه معقول رهبری

۱۵ - حضرت خدیجه (ع) در خطاب به پسرعمویش حضرت محمد (ص) را برای احترام

گذاشتن به او «پسرعموی ورقه» خوانده است.

می کند که در آن زمان که اسلام در مکه طلوع کرد، طرز تصویری متعالی از الله در میان اعراب گسترش یافته یا تدریجاً در حال گسترش بود که همچون نقطه همگرایی برای دو تصور مختلف درباره خدا به شمار می رفت. از یک سو، در بتپرستی عربی تصور الله به عنوان خالق آسمانها و زمین و بخشنده باران که سبب به وجود آمدن همه چیزهای خوب برای بهره برداری آدمیزاد و خدای نیرومندی که بر قدسیت و احترام سوگندها ناظر است و بر آنها فرمان می راند و بنیانگذار بعضی از آداب و شعائر دینی قدیم، و پروردگار (رب) بزرگ مسلط بر سراسر جهان و فرمانروای بر همه چیز^{۱۶}، به تدریج در حال رشد و تکامل و گسترش بود. از این لحاظ در خود قرآن گواهیهای فراوان وجود دارد. و هیچ دلیل متقاعدکننده ای برای انکار این مطلب نیست که همه اینها جزئی از دین بومی بتپرستی عربی بوده، هرچند که این همه آشکارا تنها عالیتین و بهترین جزء آن دین را تشکیل می داده است.

از سوی دیگر، مفهوم یکتاپرستانه خدا به صورتی پیوسته در میان اعراب گسترش می یافت، که، اگر آن را همچون موضوع ایمان و اعتقاد شخصی نمی پذیرفتند، لا اقل از وجود چنین مفهومی در میان همسایگان خود آگاه بودند و بنابراین می بایستی کاملاً با آن آشنا بوده باشند.

۴ — مفهوم یهودی — نصرانی خدا در دست اعراب بتپرست

در دو بخش اخیر، نخست تصور بتپرستانه الله و سپس تصور یهودی — نصرانی این کلمه را مورد بحث و مطالعه قرار دادیم. دیدیم که چگونه این دو به تدریج در سالهای آخر دوره جاهلیت به سمت یکدیگر همگرایی پیدا کردند و به

صورت یک مفهوم درآمدند. در آنجا چیز مهمی نیز بود که همچون پلی میان دو کرانه به کار می‌رفت. و اکنون به حالت سومی که پیش از این تشخیص دادیم می‌پردازیم، یعنی حالتی که در آن اعراب بتپرستی که نه مسیحی بودند و نه یهودی، در سخن گفتن با اینان از چیزهایی سخن می‌گفتند که به این دینهای توحیدی تعلق داشت. و با در نظر گرفتن وضع فرهنگی آن زمان، با اطمینان می‌توانیم حدس بزنیم که چنین حالتها کم اتفاق نمی‌افتاده است. هر چند اسنادی قابل اعتماد از آن زمان در دست نداریم که بنا بر آن معلوم شود اعراب در میان خود در این موضوعات چگونه با یکدیگر سخن می‌گفته‌اند، لا اقل بعضی شواهد جالب توجه در آثار شاعران و مخصوصاً کسانی از ایشان که مداح ممدوحان مسیحی خود، خواه شاهان حیره و خواه شاهان غسان، بوده‌اند، مشاهده می‌شود.

و این حتی مهمتر از آن حالاتی است که در آنها جهودان و ترسایان را می‌بینیم که کلمه الله را برای نامیدن خدای خود به کار می‌بردند، چه پس از همه آنچه گفتیم، به خودی خود چیزی طبیعی است، چندان طبیعی که کلیدی با ارزش در اختیار ما می‌گذارد و به وسیله آن می‌توانیم به چیزی دارای ارزش و اهمیت واقعی دسترس پیدا کنیم.

حالت کاملاً متفاوت در آن هنگام پیش می‌آید که، مثلاً، نابغه شاعر ساده بدوی در هنگام مدح کردن شاه مسیحی حیره، نَعْمَان بن الْمُنْذِر، کلمه الله را در بیتی بدین صورت به کار می‌برد:

وَرَبِّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ * وَكَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِّيَّةِ نَاصِرٌ

«خدا بهترین عنایت خود را در حق او تمام کرد و برای پیروز شدن وی

بر همگان به او یاری کرد».^{۱۷}

این امیر سلسله لخمی، یعنی نَعْمَان، که با کنیه ابوقابوس شهرت داشت و ایام سلطنت او میان سالهای ۵۸۰ و ۶۰۲ مسیحی بود، دین مسیحی داشت و در خاندان مسیحی زید، پدر عدی بن زید شاعر که پیشتر از او سخن گفتیم،

پرورش یافته بود. بنابراین هنگامی که نابغه شاعر کلمه الله را به کار می برد و می گوید شکوه و مال و قدرت شاه همه نتیجه لطف و عنایت فراوان خدا است، طبیعتاً باید مقصودش همان خدای مسیحیان بوده باشد. لا اقل می بایستی چنین قصدی داشته باشد.

در شعر دیگری از همین شاعر دلیلی برای تأیید این نظر داریم. نابغه که مورد بسمهری نعمان قرار گرفته بود، به دربار غسانیان رفت و مورد محبت و عنایت شاه عمرو بن الحارث الاصغر قرار گرفت و به ساختن قصایدی در مدح این شاه و خانواده او پرداخت که مجموعه این گونه قصاید اکنون به نام غسانیات در دست است. در یکی از غسانیات دوبیت ذیل دیده می شود که اهمیت آنها برای موضوع مورد بحث ما بیش ازبیتی است که در بالا نقل کردم: ۱۸

لَهُمْ شِمَّةٌ لَمْ يُعْطِهَا اللَّهُ غَيْرَهُمْ * مِنَ الْجُودِ وَالْأَحْلَامِ غَيْرِ عَوَازِ
مَجَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ * قَوْمٌ فَمَا يَرْجُونَ غَيْرَ الْعَوَاقِبِ

اینجا در ستایش شاه مسیحی غسانی می گوید: «طبع و منشی دارند که خدا آن را به کسی جز ایشان ارزانی نداشته است: از بخشنده دستی همراه باداوری استوار، عقل سلیمی که هرگز آنان را ترک نمی گوید. «کتاب» ۱۹ ایشان کتاب خدا (الایله صورت اصلی الله است)، و دین ایشان استوار است، و امید و آرزوی ایشان تنها به جهان دیگر است». ۲۰

این نمود از لحاظ بحث ما در این بخش از دو جهت حایز اهمیت است: (۱) هنگامی که شاعر کلمه الله را بدین صورت به کار می برد — و باید به خاطر داشته باشیم که نه تنها یک بار بلکه مکرر در اشعارش چنین کرده — می بایستی چیزی در روانشناسی او صورت گرفته باشد. ممکن است در آغاز تنها تغییر مختصری در معنی یا انتقال مختصری در دیدگاه بوده باشد؛ در هر

۱۸ — دیوان، ص ۱۶، بیت ۳-۲.

۱۹ — نسخه بدل مَحَلَّتْهُمْ، «محلّه و خانه ایشان بهترین زمین خدا است».

۲۰ — واگر خیر به جای غیر باشد: «آنچه آرزو می کنند بهترین عاقبت یعنی سرای دیگر

صورت، چیزی با اهمیتی نه چندان اندک نسبت به نگرش دینی وی در ذهن او در حال رشد بوده است. چه تصوّر این معنی دشوار است که این راه به کار بردن کلمه الله هیچ تأثیر و نفوذی، آگاهانه یا ناخوداگاه، در آن هنگام که وی آن را مکرّر در اشعار خود وارد می کرد، در تصویری که از خدا برای خود داشت، نکرده باشد. و نیز ممکن است که اثری از آن در تصویری که از خدا برای خود داشت، در آن هنگام که این کلمه را در مورد خدای غیرمسیحی یعنی خدای عربی محض به کار می برد، انعکاس داشته باشد.

(۲) این واقعیت نیز به همین اندازه حایز اهمیت است که در جاهلیت وضع و مقام شاعر بسیار عالی و والا بود. کلماتی که از دهان شاعر و مخصوصاً شاعری بزرگ، بیرون می آمد، برحسب مورد همچون یک قدرت روحانی واقعی، اسباب ترس یا وسیله تقدیس و محبت می شد؛ و همه این گونه اشعار عنوان سرمایه ارزنده اجتماعی یا حتی قومی و ملی داشت. شاعری در آن زمان تنها موضوع بیان شخصی اندیشه ها و عواطف نبود. نمودی عمومی و اجتماعی به تمام معنی این کلمه بود.

کلمات نافذ و مؤثر و هیجان انگیزی که به صورت اشعار یک شاعر نامدار ادا می شد، بلافاصله در میان قبیله و خارج قبیله انتشار پیدا می کرد و به همه گوشه های جهان عرب می رسید و به گفته خود اعراب «از تیر کمان سر یعتر پرواز می کرد». شاعران رهبران ادبی افکار عمومی بودند.

پس این واقعیت که شاعر بزرگی همچون نابغه کلمه الله را به معنای مسیحی آن به کار برده و خود را لا اقل در لحظه سرودن شعر در وضع عقلی ولی بدون احساس مسیحی قرار داده باشد، چیزی نیست که تنها باید به عنوان یک تمایل یا دوست داشتن شخصی به آن نظر شود. برخلاف، می بایستی به صورت غیر مستقیم و ناخوداگاه در نگرش دینی معاصران مشرک و بتپرست او تأثیر کرده باشد. می بایستی به آنان آموخته باشد که چگونه معنی کلمه الله را بدان گونه که مورد قبول کتاب مقدس است فهم کنند؛ و از این مهمتر آنکه می بایستی آنان را به تدریج برآن داشته باشد که تقریباً به صورتی ناخوداگاه، تصوّر مشرکانه خود را از خدا با تصوّر مسیحیان همانند و یکی دانسته باشند.

۵ - الله حنیفیان

اکنون به گونه چهارم و اخیر طبقه‌بندی خود، یعنی طرز تصور الله مخصوص گروهی از مردم می‌پردازیم که به نام حنفاء خوانده می‌شوند و یکتاپرستان عرب پیش از ظهور اسلام بودند. کلمه حنیف کلمه‌ای بسیار معنایی است. ریشه‌شناسی آن هنوز مبهم است، و در نتیجه تعریف قطعی معنی «اساسی» آن دشواری فراوان دارد.^{۲۱} ولی این مسئله، هراندازه جالب توجه باشد، چندان اندک به بحث ما مربوط می‌شود که نیازی به پرداختن به آن نداریم. آنچه در این مرحله مورد توجه ما است طرز تصور خاص توحیدی - و تقریباً می‌توانیم بگوییم قرآنی - الله مورد قبول حنفاء است. کافی است توجه داشته باشیم که در قرآن کلمه حنیف - که چندین بار و مخصوصاً در سوره‌های مدنی آمده - به معنی «یکتاپرست» در تمایز و تضاد شدید با «بتپرستان» و «مشرکان»^{۲۲} (مشرکون) به کار رفته است. این نام همراه با نام ابراهیم است «که یهودی و نصرانی نبود بلکه حنیف و مسلم بود و از مشرکان نبود»^{۲۳}. در یک فقره مهم، اظهار شده است^{۲۴} که این اعتقاد یکتاپرستی خالص که نماد آن نام ابراهیم است، «دین حق» و «دین فطرت» است که خدا مردمان را بر آن آفریده است.

در میان همه آن اعراب جاهلی که به نام حنیف خوانده شده‌اند، اُمّیه بن ابی الصلت اهمیتی فوق‌العاده دارد، بدان جهت که شاعر معروف قبیله ثقیف

۲۱ - رجوع کنید به چارلز لایال، «کلمات حنیف و مسلم» در مجله انجمن شاهی آسیایی.

Charles Lyall, «The words Hanif and muslim» *Journal of the Royal Asiatic society*, ص ۷۷۱ و بعد -

۲۲ - مثلاً سوره آل عمران، آیه ۶۰/۶۷؛ سوره حج، آیه ۳۲/۳۷، و غیره، و غیره.

۲۳ - سوره آل عمران، آیه ۶۷.

۲۴ - سوره روم، آیه ۳۰.

طائف بود و مقدار فراوانی اشعار ساخته وی به دست ما رسیده است. علاوه براین، در حدیث اسلامی به علت روابط خاص این شخص با حضرت رسول (ص) توجهی به او شده، و چنان است که او را بهتر از هر حنیف دیگر می‌شناسیم. به همین جهت مانند حُتَفَاءِ دیگر حالت اسرارآمیز ندارد، و تا اندازه‌ای در روشنی تاریخ قرار گرفته است.

در باره اصالت اشعاری که از وی به ما رسیده، البته اختلاف کلمه وجود دارد. و این اختلاف کلمه از آن جهت بسیار جالب توجه است که کلمات و اندیشه‌های وی شباهت فراوانی به کلمات و اندیشه‌های قرآنی دارد. ظاهراً می‌بایستی بسیاری از اشعار منسوب به وی مجعول بوده باشد^{۲۵}. ولی حتی اگر چنان فرض کنیم که نیمی از اشعار او ساختگی است، دلیلی برای اصیل نبودن همه آنها در اختیار نداریم، مگر اینکه به چنین فرض محالی پایبند باشیم که همه مسلمانانی که به نام او اشاره کرده‌اند، از زمان پیغمبر (ص) گرفته تا دانشمندان دوره عباسی، دچار کابوس و سرگیجه بوده‌اند و چیزهایی در باره او گفته‌اند که با هیچ واقعیت تاریخی سازگاری ندارد.

علاوه براین، حتی اشعار مجعول نیز می‌بایستی محتوی اندکی از حقیقت بوده باشد، چه در حالاتی نظیر این، کسی نمی‌تواند بدون آنکه یک نمونه واقعی و درست برای کوپیه کردن در برابر خود داشته باشد و ساخته‌های خود را بر آن متکی کند، چیز مجعولی را بسازد. بنابراین حتی اشعار ساختگی هم به طریقی منعکس کننده اندیشه و فکر اصیل شاعر است.

البته امیه بن ابی الصلت چهره‌ای غیرعادی در همه ادبیات جاهلی است. وی یکی از شخصیتهای برجسته قبیله ثقیف و بنابه گفته ابو عبیده

۲۵ — فریدریش شولتس، «امیه بن ابی الصلت» در تحقیقات تاریخی، تئودور نولدکه،

گین، ۱۹۶۷، جلد اول، ص ۷۱-۸۹ — Friedrich Schulthess, «Umajja b. abi- s -

Salt», Orientalische Studien, Theodor Nöldeke, همین دانشمند پس از آن و برایشی انتقادی از

قصائد منسوب به این شاعر را به سال ۱۹۱۱ در لایپزیک منظر کرد که از روی همان چاپ مواد لازم

برای توصیف آینده اندیشه‌های این شاعر را استخراج کرده‌ام.

بزرگترین شاعر این قبیله بود. گفته اند که وی در جاهلیت به جستجوی دین یکتاپرستی حقیقی برخاست که خالی از هر بتپرستی بوده باشد، ولی بی آنکه به دین جهودان یا ترسایان درآید دور از جوامع توحیدی باقی ماند. با این همه محیطی که در آن زندگی می کرد تقریباً به صورت کامل مسیحی و یهودی و مخصوصاً یهودی بود؛ و عناصر یهودی و مسیحی که وی آنها را پذیرفت و جذب کرد به صورت عمده منشأ یمنی داشت.

گفته اند که وی به جدّ زبانهای عبری و سریانی را فرا گرفته بود و آن قسمت از کتاب مقدس را که در آن زمان با این زبانها در دسترس وی قرار می گرفت می توانست بخواند؛ و این مطلب به این طریق تأیید می شود که مقدار زیادی کلمات عبرانی و سریانی در اشعار او وجود دارد که چندان مایه تعجب علمای لغت دوره عباسی شده بود که، به گفته ابن قتیبه، در میان همه شاعران جاهلی تنها اشعار او برای ترجمه و تفسیر قرآن به عنوان حجت یعنی دلیل و مدرک به کار برده نمی شد، و سبب این حجت بودن «فراوانی کلمات غریبه» در آنها بود.

بنابراین روایت وی همیشه لباس خشن پشمی (مَسُوح) می پوشید که نشانه مردی بود که کاملاً خود را وقف عبادت کرده است — از این لحاظ وی را می توان سلف صوفیان پس از وی دانست — و شراب را حرام می شمرد، و دینی را که در جستجوی آن بود دین حنیف (دین الحنیفه) می نامید و آن را به ابراهیم و اسماعیل نسبت می داد.

تا اینجا همه چیز خوب است. ولی در اینجا سیمایی از او آغاز می شود که مسلمانان را بر آن داشته است تا وی را «دشمن خدا» (عَدُوّ اللَّهِ) بخوانند. گفته اند که سخت به آن معتقد بود که یک «پیغمبر» (نَبی) از میان اعراب ظهور خواهد کرد، و او خود همین پیغمبر است. بنابر یک روایت، وی بر این عقیده بود که پس از حضرت مسیح (ع) شش «پیغمبری» (نُبُوت) خواهد بود؛ پیش از آن پنج پیغمبر آمده و رفته بودند و ظهور یکی باقی مانده بود و او انتظار آن داشت که این آخرین شانس بهره او شود.

این گفته درست باشد یا نباشد، هنگامی که حضرت محمد (ص) «

پیغمبری در میان اعراب ظهور کرد، امّیه سخت خشمگین و نومید شد و نبرد خود را برضه اسلام آغاز کرد. قریش مگه را سخت برآن تحریک می کرد که به مخالفت با حضرت رسول (ص) برخیزند، و اشعاری از وی به ما رسیده که آنها را در مرثیه مشرکانی که در غزوه اُحُد به هلاکت رسیده بودند سروده بود. در میان آنان دو نفر از پسرخاله های او، عُبَّه و شَبَّه، بودند و او افراد قبیله خود را به شمشیر کشیدن برضه رسول الله (ص) و گرفتن انتقام خون این دونفر بر می انگیخت. و پس از آن به یمن که خانه روحانی او بود گریخت.

تا زمان مرگ این وضع دشمنانه خود را نسبت به حضرت رسول (ص) تغییر نداد، و گفته اند که در لحظات پیش از مرگ چنین گفت:

«این بیماری بیماری مرگ من است. من می دانم که دین حنیفی دین حق است، ولی نسبت به محمد (ص) شک دارم».^{۲۶}

در باره خود اشعار وی باید بگوییم که از روی آنها معلوم می شود که وی دارای گونه ای جهان بینی عجیب و غریب و حتی خنده آور بوده است. در حقیقت چون به این اشعار از دیدگاه اسلامی نظر افکنیم، چیز عجیب و غریبی در دید شاعرانه او ملاحظه نمی شود، ولی چون به آنها در زمینه روحیه متعارفی عرب جاهلی بنگریم، متوجه آن خواهیم شد که چرا حتی در زمان حیاتش به آن آغاز کرده بود که در ابری از اساطیر و افسانه ها پوشیده بماند. جهان وی جنگل تاریکی از تصوّر ها و تصاویر یهودی است؛ جهان یگانه ای از خیال بافی های جهودانه.

این جهان نیز خدا مرکزی است. تنها یک خدای شخصی در مرکز این جهان است که بر هر چه وجود دارد حکومت می کند. در پیرامون تصویر این خدا، که وی البته او را الله می نامد، در برابر چشمان ما تصاویری رمزی از جایگاه و مملکت او آشکار می شود. وی بر عرش خود^{۲۷} «تنها و یگانه»^{۲۸}

۲۶ — هَذِهِ الْمَرْصَةُ مَبِثَّتِي، وَأَنَا أَعْلَمُ أَنَّ الْخَنِيفَةَ حَقٌّ، وَلَكِنَّ الشَّكَّ يُدَاخِلُنِي فِي مُحَمَّدٍ.

۲۷ — مُلِكٌ عَلَى عَرْشِ السَّمَاءِ «بزرگترین شاه نشسته بر تخت آسمانی».

۲۸ — فَرْدٌ مُوَحَّدٌ.

نشسته و حجاب خیره کننده‌ای از نور^{۲۹} او را احاطه کرده است.

هیچ نگاه بشری نمی‌تواند در حجاب نورانی او نفوذ کند و به حضور خدا برسد. حجاب نور را گروهی از فرشتگان آسمانی احاطه کرده‌اند که امیه گاه آنان را «آفریده‌های مُوید»^{۳۰} یعنی مخلوقات نیرومند و قوی شده به تأیید خدا می‌نامد. بعضی از آنان حاملان عرشند، و بعضی دیگر خموشانه به وحی الاهی گوش می‌دهند؛ در میان آنان جبریل و میکال و بعضی دیگر بالاترین مقامها را دارند.

سپس داستانهای آفرینش تورات گفته شده است. زندگی حاضر ما بر روی زمین به نام دنیا خوانده و درباره گذران و موقتی بودن آن تأکید شده است: هیچ چیز همیشه باقی نمی‌ماند؛ هر موجود زنده ناگزیر زود یا دیر نیست و نابود می‌شود^{۳۱}، جز آن یگانه که تا ابد می‌ماند و مقدس و صاحب شکوه^{۳۲} است.

سپس ترغیب و تشویق به گرویدن به دین یکتاپرستی است که آن را دین الحَقِیْقَة (دین حقیق) می‌نامد؛ تنها راه راستی که آدمی باید در این دنیای گذران درپیش گیرد، خودداری از پیروی هوای نفس (هَوَی) و آرزوها و فرمانبرداری از راهنمایی (هُدَی) خدایی است. ولی می‌گوید که عقل و فکر آدمی چنان ساخته شده است که طبیعتاً متمایل به «دوری گزیدن از حق»^{۳۳} است و آدمی همچون «مرد کوری است که از راه راست منحرف می‌شود»^{۳۴}.

پایان همه اینها داوری روز بازپسین است. و در اینجا با مقدار فراوانی مفاهیم آخرتی و معادی روبه‌رو می‌شویم که همه از کتاب مقدس استخراج شده است. دوزخ و بهشت به دقت توصیف شده است. همه گناهکاران را برهنه به جایگاه داوری می‌آورند و در «دریای آتش»^{۳۵} می‌اندازند، در حالی که

۲۹ - حِجَابُ التَّوَرِ.

۳۰ - خَلَقُ مُوَيْدَ.

۳۱ - یَفْنَى وَیَبُلَى.

۳۲ - سَوَى الْبَاقِیِ الْمُقَدَّسِ ذِی الْخَلَائِلِ.

۳۳ - التَّصَدُّدُ عَنِ الْحَقِّ.

۳۴ - كَالْأَعْمَى الْمُمِیْطِ عَنِ الْهُدَى.

۳۵ - بَحْرُ النَّارِ.

آنان را با زنجیرهای دراز بسته‌اند و فریاد می‌کنند «وای برما! وای برما!»، در صورتی که پرهیزگاران و خداترسان (مُتَّقُونَ) پاداش فراوان دریافت می‌دارند و در سرای پر نعمت^{۳۶} در سایهٔ خنک درختان زندگی می‌کنند.

آنچه گذشت به صورت ساده شده تصویر جهانی است که امیه بن ابی الصلت به نیروی تخیل ما عرضه می‌کند. حتی اگر چنانکه در بالا گفتم، فرض کنیم که نیمی از این تصویر مجعول است، باز هم استخراج و دریافت روح محرک جهانیابی اصلی و اجزاء سازنده آن از میان این اشعار دشوار نیست. دربارهٔ طرز تصور حنیفی خدا، باید توجه کنیم که بنابه گفتهٔ این شاعر، او «خدای همهٔ جهانیان»^{۳۷} و آفریننده (خالق) همه چیز است و همهٔ آفریده‌ها بندگان او یند.

هُوَ اللَّهُ بَارِي الْخَلْقِ وَالْخَلْقُ كُلُّهُمْ * إِمَاءُ لَهُ طَوْعاً جَمِيعاً وَأَعْبُدُ

«او الهه آفریننده خلق است و همهٔ خلق به خرسندی و فرمانبرداری بندگان وفادار او یند». بدین معنی که وی خداوندگار (رَبِّ) بندگان خویش است.^{۳۸}

او سلطان بزرگ آسمانها و زمین^{۳۹} است که بر رعایای خود با قدرت مطلق فرمانروایی می‌کند. به این سیمای باشکوه الهه، به گفتهٔ ابن قتیبه، با کلمه‌ای شگفت‌انگیز اشاره شده که خشم و ناراحتی شارحان و لغویان دورهٔ عباسی را برانگیخته است. کلمهٔ مورد نظر سَلِيْطٌ است که در اصل کلمه‌ای سریانی بوده و در این شعر جای داشته است:

إِنَّ الْأَنْسَامَ رَعَايَا اللَّهِ كُلُّهُمْ * هُوَ السَّلِيْطُ فَوْقَ الْأَرْضِ مُسْتَطِرٌّ

«همهٔ مردمان رعایای خداوند؛ او سلطان مطلق و مقتدر بر همه چیز روی

۳۶ - دَارُ عَيْشٍ نَاعِمٍ.

۳۷ - إِلَهَ الْعَالَمِينَ.

۳۸ - رَبُّ الْعِبَادِ.

۳۹ - مَلِكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ.

زمین است».^{۴۰}

و از همه چیز مهمتر آنکه یگانه و مطلقاً واحد است:

وَمَنْ لَمْ يَنَازِعْهُ الْخَلْقُ مُلْكُهُ * وَإِنْ لَمْ تُفَرِّدْهُ الْعِبَادُ فَمُفَرِّدٌ

«و کسی است که هیچ یک از آفریدگان درباره سلطنتش با او نزاع

نمی کند. و اگر هم [بعضی از] بندگان او را یگانه نشمارند [یعنی جز او دیگری را پیروستند]، باز هم یگانه است».

طرز تصوّر وی نسبت به الله چنین بوده است. تا آنجا که به این نکات

مربوط می شود، ملاحظه می کنیم که طرز تصوّر حنیفی نسبت به خدا مطلقاً چیزی مخالف و ناسازگار با طرز تصوّر اسلامی ندارد.

به هر صورت، خود وجود داشتن اشخاصی همچون امیه بن ابی الصلت در جاهلیت نشانه ای شگفت انگیز از این امر است که اندیشه های دینی شبیه اندیشه های اسلامی در میان اعراب جاهلی وجود داشته، و تصوّرهای ویژه یک دین روحانی نسبت به اذهان ایشان، و مخصوصاً در ایام نزدیک به ظهور اسلام، بکلی ناشناخته و بیگانه نبوده است. و این نیز سبب فهمیدن این مطلب می شود که چرا قرآن نهضت جدید اسلامی را پیوسته به سنت حنیفی معرفی کرده است. این جنبه مثبت این موضوع است.

ولی یک جنبه منفی نیز داشته است. در آن حال که جنبه مثبت به شباهت میان حنیفیان و قرآن مربوط می شود، جنبه منفی به تفاوت میان این دو ارتباط پیدا می کند. سر همیلتن گیب، با اشاره به «اختلاف عظیم» میان قرآن و سروده های امیه بن ابی الصلت^{۴۱} چنین می گوید: «این لحن اخلاقی لرزان

۴۰ -- چون کسانی که این شعر را شرح کرده اند، گذشته از معنی، از درستی شکل این کلمه هم مطمئن نبوده اند، آن را به صورتهای گوناگون سیطیط و سیلظط خوانده اند. در کتاب الشعر والشعراء از ابن قتیبه به صورت السِّلْطِلِط آمده است.

۴۱ -- سر همیلتن ا. ر. گیب، «یکتاپرستی پیش از اسلامی در جزیره العرب»، مجله کلامی هاروارد، جلد پنجاه و پنجم، شماره ۴، ۱۹۶۲، ص ۲۸۰. Sir 'amilton A.R. Gibb, «The pre-

Islamic Monotheism in Arabia», the Harvard Theological review.

است که در آن نفوذ کرده است.^{۴۲} در عین آنکه ممکن است اشعار منعکس کننده همان درس اخلاقی بوده باشد، فاقد ضرورت و لزوم و شور و هیجان تصاویر قرآنی است. توصیفهای امیه (از بهشت و دوزخ، مثلاً) هراندازه زنده و احساس انگیز باشد، چنان نمی نماید که تأثیری مشهود بر روی همشهریان طائفی او داشته باشد، تا چه رسد به ساکنان مکه. این گونه مواد ظاهراً در میان محافل یکتاپرستی دیگر در جریان بوده، و البته در محل مخصوص به خود در قرآن جای گرفته است. ولی آنچه در ضمن عرضه شدن در قرآن سبب تأثیر پیدا کردن آنها بوده، این است که باهسته اساسی اخلاقی تعلیمات این کتاب آسمانی ارتباط پیدا کرده بوده است.

به این نکته نیز باید توجه کنیم که آنچه به اصطلاح حنیفیه خوانده می شده، یک نهضت روحانی گروهی سازمان یافته به صورت استوار نبوده است. این گونه مردمان هر یک به تنهایی به صورت منفرد در جامعه شرک قرار داشتند. هدف آنان منحصرأ دست یافتن به رستگاری شخصی بود نه نجات و نجات دیگران و کمتر از آن تمامی نوع بشر. خلاصه اینکه آنان چهره های برجسته منفرد و جدامانده از دیگران بودند. و بدین لحاظ، جهان بینی امیه که بدان اشاره کردیم کمتر از نفوذ و تأثیر مبهم ولی کثیر جهودان و ترسایان که به صورتی مستقیم عمل می کرد، در تعیین جو کلی جزیره العرب مؤثر بوده است. به هر صورت جهان بینی وی نماینده عنصر برجسته و جالب روحیه جاهلیت نبود. برعکس، دلایلی ثابت می کند که توده بتپرستان به آن همچون چیزی بافته خیال و عجیب و غریب نظر می کردند. و این حقیقت را می توانیم از روی راهی که از آن راه مردم مکه عموماً در مقابل یکتاپرستی و اعتقاد به معاد اسلام، بدان صورت که قرآن نشان می دهد، واکنش نشان داده اند، بفهمیم.

با این همه چنان می نماید که این امر نیز مسلم است که فعالیت مردی همچون امیه سهم بزرگی در شناساندن اندیشه های رمزی و مربوط به جهان دیگر به اعراب داشته است که، هر چند این گونه چیزها را بیمعنی تصور می کردند و

رغبته به آنها نشان نمی دادند، لا اقل سبب آن بود که بدانند در پیرامون ایشان مردمان عجیبی زندگی می کنند که درباره این گونه چیزهای شگفت انگیز با یکدیگر سخن می گویند.

با در نظر گرفتن آنچه هم اکنون گفتیم، اکنون به مسئله ای باز می گردیم که در نخستین بخش این فصل درباره راهی که قرآن از آن راه تصور الله را بر شنوندگان مشرک عرضه کرد، برای ما پیش آمد. گمان می کنم که اکنون در وضع بهتری برای فهم این مطلب قرار گرفته ایم که چرا قرآن، هر جا به نام الله اشاره می کند، هیچ نشانه ای از تردید نشان نمی دهد که حاکی از آن باشد که کلمه ای بیگانه را بر شنوندگان عرضه کرده است. برعکس از مشرکان عرب مصر می خواهد که در اعتقاد به الله استوارتر باشند، و از اینکه منطقاً چنین نیستند آنان را سخت نکوهش می کند. علاوه بر مثالهایی که پیشتر آوریم، می توانیم به عنوان مثال این آیه را نقل کنیم:

قُلْ لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ. قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

«بگو: اگر می دانید [بگویید که] زمین و هر که در آن است از کیست؟ خواهند گفت: از خدا است. بگو: پس چرا پند نمی گیرید؟»^{۴۳}

این عبارت «چرا پند نمی گیرید» (أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)، همانند تعبیر دیگری که فراوان در قرآن به صورت أَفَلَا تَعْقِلُونَ؟ «چرا خرد خود را به کار نمی اندازید»، در آیه هایی از این قبیل برای ملامت و نکوهش کردن مشرکان است که نمی توانند یا شاید حتی نمی خواهند، با وجود آنکه پیش از آن چنین فهم راستین درباره الله داشته اند، مهمترین نتیجه را درباره اوبه دست آورند.

آیه بعد از این لحاظ حتی از مضمون آیه پیش از آن صراحت بیشتر

دارد:^{۴۴}

قُلْ مَنْ يَدِّهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

۴۳ — سورة مؤمنون، آیات ۸۷—۸۵/۸۴.

۴۴ — سورة مؤمنون، آیات ۹۱—۹۰/۸۸.

سَيَقُولُونَ لِلّٰهِ. قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ

«بگو کیست که پادشاهی همه چیز به دست او است، و پناه می دهد و پناه داده نمی شود براو، اگر می دانید؟ خواهند گفت خدای را است. بگو: پس چرا فریب می خورید؟»

باید به این جملهٔ پر نیروی اخیر «پس چرا [همچون جادوزده ها] فریب می خورید؟» توجه بیشتر معطوف داریم. از دیدن چنین مردمی اظهار تعجب می کند که الله را می شناسند و به آن معترفند که استیلای کامل بر هر چیز در سراسر جهان مخصوص او است و درعین حال چنانکه شایسته است او را پرستش نمی کنند. ایستار آنان غیرقابل فهم است، مگر آنکه چنان فرض کنید که آنان جادو زده شده اند.

چنین بیان و استدلالی، در صورتی که از همان آغاز چنان فرض نکنیم که بتپرستانِ مخاطب حضرت محمد (ص) لا اقل طرز تصور مبهمی از الله داشته اند که هرچند از بعضی جهات نسبت به دیدگاه اسلام کاملاً نادرست بوده، مشتمل بر عده ای از عناصر خوب و درست و کاملاً پذیرفتنی نیز بوده است، این گونه بیان و استدلال کاملاً قدرت متقاعد کنندگی خود را از دست می دهد. قابل توجه است که قرآن، با اجتناب از اینکه با قسمت اخیر تصوراتشان درباره الله مبارزه کند، در آن کوشیده است تا این عناصر را با نیروی منطق دقیقتر و نیرومندتر سازد.

فصل پنجم

رابطه وجودشناختی میان خدا و انسان

۱- تصور و مفهوم آفرینش

در جهان بینی دینی یا فلسفی، هستی و وجود انسان، بنابر یک قاعده کلی، مسئله عمده را تشکیل می دهد. پرسش ابدی که پیوسته تکرار می شود چنین است: آدمی از کجا آمده است؟ سرچشمه هستی او در این جهان چیست؟ این پرسش یکی از آن پرسشهای اساسی است که پیوسته اسباب آشفتگی ذهن و عقل آدمی بوده است. در نگرش قرآنی، پاسخ درست— و تنها پاسخ درست— به این پرسش دور از دسترس نیست: سرچشمه هستی خود خدا است؛ خدا هستی را به آدمی همچون هدیه ای رایگان ارزانی داشته است. به عبارت دیگر، میان خدا و انسان یک رابطه اساسی آفریدگار و آفریده در این جزء از کومیدی الاهی قرآنی وجود دارد که خدا در آن دارای نقش بخشنده هستی به آدمی است. او آفریننده انسان است و انسان چیزی جز آفریده او نیست. در واقع الله خالق و آفریدگار سراسر جهان از فرشتگان (سوره زخرف، آیه ۱۸/۱۹) و جتیان (سوره الرحمن، آیه ۱۴/۱۵) و آسمانها و زمین (سوره ابراهیم، آیه ۲۲/۶۶، و غیره) و خورشید و ماه و روز و شب (سوره فصلت، آیه ۳۶، و غیره) و کوهها و رودها (سوره رعد، آیه ۳، و غیره) و درختان و میوه ها و دانه ها و علفها (سوره الرحمن، آیه های ۱۱-۱۲/۱۰-۱۱ و غیره) و همه گونه جانوران است که «بعضی از آنها بر روی شکم راه می روند و بعضی بر روی دو پا و بعضی بر روی چهار پا» (سوره نور، آیه ۴۴/۴۵). اگر بخواهیم همه آنچه را خدا آفریده

است برشماریم، این کار پایانی ندارد. خلاصه آنکه خدا «آفریننده همه چیز است»^۱. و آدمی تنها یکی از آفریده‌ها است، ولو اینکه مهمترین آنها بوده باشد. در واقع قرآن را می‌توان به لحاظی همچون سرودی روحانی سروده شده برای تکریم و ستایش آفرینش الاهی دانست. به هر صورت، سراسر قرآن آغشته به اندیشه آفرینش و تعظیم و تکریم آن است.

در فصل پیش دیدیم که خود مفهوم آفرینش الاهی به هیچ وجه بر اعراب دوره پیش از اسلام ناشناخته نبوده، و نیز اینکه همین مفهوم ظاهراً و معمولاً همراه و مقارن با تصور و مفهوم الله بوده است. ولی این اشتراک و مقارنه میان «آفرینش» (خَلَقَ) و «الله» همیشه و بالضرورة استوار و قطعی نبوده است. چه قرآن به ما می‌گوید که بتپرستانی بودند که این قدرت آفرینندگانی را به بتان نسبت می‌دادند:

أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ. قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ

«یا برای الله شریکانی قرار دادند که [به پندار ایشان] همانند آفرینش او می‌آفریدند، پس آفرینش برایشان مشتبه شد. بگو الله آفریدگار همه چیز است و او یگانه و بر همه چیز توانا است»^۲.

ولی این محتملاً یک حالت استثنایی بوده است. در حالت‌های عادی، آفرینش را بنابر همه ظواهر مخصوص برترین خدا یعنی الله می‌دانستند. و غالباً در ادبیات جاهلیت با کمال شگفتی مواجه با تصور آفرینش الاهی می‌شویم که بسیار به بیان قرآنی نزدیک است. مگر اینکه همه این گونه شواهد را به عنوان مجعول والحاقی بودن کنار بگذاریم. مثلاً در بیت ذیل، تصور آفرینش همراه با تصور «خداوندگار» (رَبِّ) است. شاعر آن غثره است:^۳

۱ — ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ «این است الله پروردگار شما که خدایی جز او نیست، و آفریننده هر چیز است» (سوره انعام، آیه ۱۰۲).

۲ — سوره رعد، آیه ۱۶/۱۷.

۳ — دیوان، ص ۱۲۸، بیت ۲.

فَبَا طَيْرَ الْأَرَاكِ بِحَقِّ رَبِّ * بَرَاكِ عَسَاكَ تَعْلَمُ أَيْنَ خَلَوْا
 «ای مرغ نشسته بر درخت اراک، به حق پروردگاری که ترا آفرید، باید حتماً بدانی که [افراد قبیله محبوبه من] کجا فرود آمدند».

قابل توجه است که تعبیر «پروردگاری که مرغی را آفرید» در اینجا به صورت سوگند آمده است.^۴ اندیشه‌ای که به توسط همین شاعر در بیت ذیل آمده، از آن هم بیشتر رنگ قرآنی دارد:^۵

حَرِصْتُ عَلَى طَوْلِ الْبَقَاءِ وَإِنَّمَا * مُبْدِي الثُّفُوسِ أَبَادَهَا لِيُعِيدَهَا
 هنگام سخن گفتن از دختری که تازه از دنیا رفته بود، عترة می گوید:
 «وی سخت آرمند درازی زندگی بود، ولی آنکه جانها را آفرید، او را هلاک کرد تا [به صورت اولش] باز گرداند».

حتی در میان اعراب جاهلی این طرز تصور وجود داشت که الله آسمان را برافراشته و ماه را در آن نهاده است. در بیت آینده، شاعر جنگجوی جاهلی، بَاعِثُ بْنُ صُرَيْمٍ، یَشْكُرِي به این اندیشه به شکل سوگندی با شکوه اشاره کرده است. وی به آنکه آسمان و ماه را برافراشته، سوگند یاد می کند که حتماً از دشمن خود انتقام خواهد گرفت:^۶

إِنِّي وَمَنْ سَمَكَ السَّمَاءَ مَكَانَهَا * وَالْبَدْرَ لَيْلَةً نِصْفِهَا وَهَلَالِهَا
 «به آنکه آسمان را در جای خود برافراشت و نیز ماه پر را در آن شب که به نیمه ماه رسیده، و آن شب که به حالت هلال است سوگند...»

چون گواهی خود قرآن و گواهی ادبیات جاهلی درباره وجود تصور آفرینش در میان اعراب جاهلی با یکدیگر توافق دارد، می توانیم درباره این موضوع یقین قطعی داشته باشیم. مسئله‌ای که باید حل شود بدین صورت است: مفهوم آفرینش الاهی تا چه حد در تعیین ماهیت جهان بینی اعراب پیش از اسلام

۴ — به پیش از این، فصل چهارم، بخش ۳ رجوع شود. فعل بُرَا به جای بُرَأ مترادف با خَلَق به معنی «آفرید» است.

۵ — دیوان، ص ۶۰، بیت ۸. مُبْدِي به جای مُبْدِيء از فعل أَبْدَأ به معنی «نخستین بار هستی بخشیدن به چیزی» مترادف دیگر خَلَق است.

۶ — الْحَمَاسَة، صد و هفتاد و پنج، ۳.

نافذ و مؤثر بوده است. و چون مسئله به اینجا می‌رسد، باید بپذیریم که این تصور بسیار ضعیف بوده و تأثیری ناچیز در زندگی فعلی اعراب جاهلیت داشته است؛ چنان به نظر نمی‌رسد که از راهی اساسی در طرز تصور آنان نسبت به زندگی آدمی و هستی مؤثر بوده است. به عبارت دیگر، یک انسان جاهلی می‌توانست زندگی کاملاً مطبوع و خوبی داشته باشد بی آنکه به منشأ هستی خود کمترین توجهی پیدا کند. اهمیت این مطلب هنگامی خوب آشکار می‌شود که، از طریق تقابل، این واقعیت را در مدنظر بیاوریم که قرآن مصرانه از فرد مسلمان می‌خواهد که پیوسته متوجه آفریده بودن اساسی خویش باشد. مسلمانی که این احساس آفریدگی را از دست بدهد، به جهت همان واقعیت از مسلمان بودن به معنای واقعی این کلمه دورمانده است، چه پس از آن گرفتار گناه بزرگ «عجب و غرور و گردنکشی» خواهد شد — که قرآن با کلماتی همچون **طُغیان** و استغناء بیان کرده است: **اولی اجمالاً** به معنی «تجاوز گستاخانه از حدود بشری»، و **دومی** «خود را کاملاً آزاد و مستقل (یعنی به هیچ کس حتی خدا چیزی مدیون نبودن) تصور کردن». بنابراین خوداگاهی نسبت به آفریدگی مستقیماً با مسئله ارتباط میان پروردگار و بنده یعنی میان خدا و انسان مربوط می‌شود که در فصل آینده از آن سخن خواهیم گفت.

پس تنها وجود کلماتی همچون **خلق و خالق و باری و نظایر** اینها در ادبیات پیش از اسلامی نباید ما را گمراه کند و به این اندیشه بیندازد که تصور آفرینش الهی نقشی قاطع در جهانبینی جاهلی داشته است. اینها و چند کلمه مشابه دیگر به معنی «آفرینش» که در پیرامون کلمه **الله** فراهم آمده، تنها یک میدان معنیشناختی مبهم و به صورتی غیرقطعی تحدید شده به وجود می‌آورد که خود به میدان بزرگتری تعلق دارد که از کلمات وابسته به ترتیب فوق طبیعی هستی تشکیل می‌شود. ولی باید به خاطر بیاوریم که این میدان معنیشناختی هستیهای فوق طبیعی در کل دستگاه تصویری پیش از اسلامی تنها ناحیه‌ای کوچک و محیطی را اشغال می‌کرده است. برخلاف دستگاه قرآنی که در آن **الله** آفریننده بر سراسر جهانبینی حکومت می‌کند، جاهلیت چندان اهمیتی

برای این میدان معیشتناختی قائل نبوده و به همین جهت این میدان نقش مهمی در تشکیل جهانبینی جاهلی نداشته است. و این گفته برابری است با اینکه بگوییم که اندیشه «سرچشمه» هستی بشری بودن الله، اگر هم در جاهلیت وجود می داشته، چندان اهمیتی برای عقلهای اعراب پیش از اسلام نداشته است. و به همین جهت است که قرآن سخت در آن می کوشد تا اهمیت این اندیشه را حالی ایشان کند و آنان را نسبت به لازمه بزرگ این اندیشه هشیار سازد.

۲ - سرنوشت آدمی

ظاهراً دلیل مهم دیگری برای آن هست که چرا مفهوم آفرینش الاهی در روزگار بتپرستی، علی رغم این واقعیت که خود این مفهوم در میان اعراب جاهلی وجود داشته، این اندازه بدون قدرت بوده است. از آن جهت تصور و مفهومی ضعیف بود که اعراب پیش از اسلام چندان توجهی به مسئله منشأ و خاستگاه هستی خود نداشتند. توجه آنان، به جای آنکه معطوف به «آغاز» زندگی باشد، به صورت غالب متوجه به «پایان» آن یعنی به «مرگ» بود. در واقع، هر خواننده ادبیات جاهلی زود یا دیر از این امر آگاه خواهد شد که مرگ تنها موضوعی بوده که می توانسته است در ذهن جاهلی چیزی همانند تأمل و تبصر فلسفی پدید آورد. اعراب جاهلی که، بنابراین چه دیدیم، به طبع بسیار کم متمایل به اندیشیدن فلسفی بودند، تنها زمانی می توانستند فیلسوف شوند که به جد نسبت به گریزناپذیری مرگ خود آگاهی پیدا می کردند. بنابراین موضوع بحث شاعران پیش از اسلام چنین بود: مسئله خلود یا جاودانی زندگی، که دور از دسترس بودن آن را به صورتی دردناک می دانستند، و همین امر بود که آنان را به فلسفه مخصوص زندگی یعنی نیستیگری (نیهیلیسم) بدینانه رهبری کرده

بود.^۷

به هر صورت، هروقت که یک مرد جاهلی کاملاً مشغول کارهای دنیوی و اظهار شجاعت و چپاول و غارت نبود، و هروقت که فرصتی به چنگ می‌آورد تا به خود باز گردد و درباره زندگی خویش بیندیشد، نخستین مسئله‌ای که به ذهن او می‌رسید ظاهراً مسئله مرگ و «قدرتها» یا «علتها»یی بود که سبب رسیدن مرگ به او می‌شد. این مسئله سرنوشت آدمی برای اعراب پیش از اسلام بود. باید توجه داشت که در این طرز تصور و نگرش مسئله جهان دیگر مندرج نیست، در صورتی که در حالات متعارفی «سرنوشت آدمی» به صورت عمده مربوط به مسئله زندگی پس از مرگ می‌شود. در مورد اعراب جاهلی، حتی با نظر داشتن به این مسئله توجه تقریباً به صورت انحصاری متمرکز در طول ایام زندگی بر روی زمین در همین جهان حاضر است، و در آن پایان زندگی بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ آنچه در آن سوی نقطه پایانی اتفاق می‌افتد، هرچه باشد، ارتباطی با ذهن و عقل جاهلی ندارد. علاوه بر آن، همان‌گونه که دیدیم، برای اغلب اعراب جاهلی چیزی در آن سوی پایان زندگی حاضر وجود نداشت. پس از آنکه جسد آدمی به خاک سپرده شد، می‌پوسد و خاک می‌شود، در صورتی که روح همچون بادی گذران پرواز می‌کند و دور می‌شود:

قُلْ نَحْنُ إِلَّا كَآجَسَادٌ تَمُوتُ بِهَا * تَحْتَ الثَّرَابِ وَأَرْوَاحُ كَآرِوَاحِ

«آیا ما چیزی جز جسد‌هایی هستیم که با آنها به زیر خاک می‌گذریم^۸، و جان‌هایی همچون وزشهای تندی از بادهای؟»

از تمام مراحل دوران زندگی یک انسان، مرحله‌ی اخیر یعنی مرگ، چنانکه اشاره کردم، در طرز تصور جاهلی نسبت به هستی آدمی از همه مهمتر

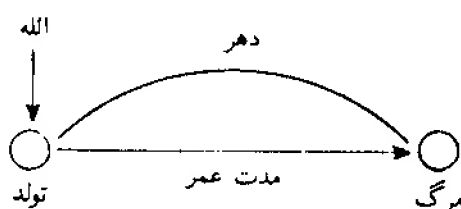
۷ - برای اطلاع یافتن بیشتر از این فلسفه زندگی جاهلی رجوع کنید به ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، فصل پنجم.

۸ - بخوانید نَعْرُ به جای تَمُر. شاعر این شعر عبید بن الیَرّص است (دیوان، بیروت، ۱۹۵۸، یازده، ۲۱). باید توجه داشت که از دو «ارواح» که در بیت آمده، اولی جمع روح به معنی نفس و جان، و دومی جمع ریح به معنی باد است. به نظر من چنان می‌رسد که چارلز لایال در ترجمه دیوان این شاعر این بیت را بکلی فراموش کرده و از قلم انداخته است.

بوده است. نخستین مرحله، یعنی مبدأ و آغاز زندگی او، چندان مورد توجه قرار نمی گرفت. ولی هر وقت چنین می شد، معمولاً در ارتباط با تصور آفرینش بود. در فصل گذشته یادآور شدیم که تصور الله—خالق برای اعراب پیش از اسلام شناخته بود. در نظام جاهلی نیز چنان تصور می شد که آدمی هستی و وجود را به فعالیت آفرینندگی الله مدیون است. ولی در اینجا نکته حالب توجهی وجود دارد که باید به آن اشاره شود. آدمی، پس از آنکه به وسیله الله آفریده شد، گره های ارتباط خود را با آفریننده خویش قطع می کند، و هستی او بر روی زمین، از آن زمان به بعد، در دستهای ارباب دیگر بسیار نیرومندتری قرار می گیرد. و سلطه ظالمانه این ارباب تا زمان مرگ ادامه پیدا می کند، که چیزی جز اوج ظلم و ستمی نیست که در سراسر عمر از آن آزار می دیده و ناله و شکایت می کرده است. نام این پادشاه ظالم و ستمگر دهر یعنی «زمان» است. در فصل سوم در ارتباط با مسئله ای دیگر آیه ای از قرآن را آوردیم که در آن این کلمه درست با همین معنی از قول کافران آمده است:^۱

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ

«و گفتند چیزی جز زندگی ما در این دنیا نیست؛ می میریم و زنده می مانیم و جز روزگار چیزی ما را هلاک نمی کند».



دهر نامهای گوناگون دیگر نیز دارد: زمان، عصر «دوره»، ایام «روزهای روزگار»، غوض: «زمان»، ولی اندیشه مندرج در آن همیشه یکی است. در اینجا فقط چند مثال می آورم:

غوض:

وَلَوْلَا نَبِلُ غَوْضٍ فِي * حُظْبَيَّ وَ أَوْصَالِي^{۱۱}

زمان:

فَغَيَّرَ آيَاتِ الدِّيَارِ مَعَ الْبِلَى * وَلَيْسَ عَلَى رَبِّبِ الزَّمَانِ كَفِيلُ^{۱۱}

زمان:

هَلْ عَيْشَةٌ طَابَتْ لَنَا إِلَّا وَقَدْ * أَبْلَى الزَّمَانُ قَدِيمَهَا وَجَدِيدَهَا^{۱۲}

عصر:

فَإِنْ تَشِبَّ الْقُرُونُ قَذَاكَ عَصْرٍ * وَ عَاقِبَةُ الْأَصَاغِرِ أَنْ يَشِيبُوا^{۱۳}

از لحاظ خود دهر، برای ما کاملاً آسان است که تصویر اساسی مندرج در آن را در هر شعر که یافت می شود جدا کنیم. مثلاً، بیت ذیل از تَأَبُّطُ شَرَّاءُ، تصویر یک جبار خونسرد و ستمگری را در برابر ما قرار می دهد که حتی دلیرترین پهلوانان یارای مقابله با آن ندارند:

بَزْنِي الدَّهْرُ وَكَانَ غَشُومًا * بِأَيْتِي جَارُهُ مَا يُدَلُّ
«دهر که ستمگر بیگذشتی است (دوست عزیز) و گردنفرازی را از من ربوده است که هرگز روا نمی داشت کسی که در پناه او است خوار شود»^{۱۴}.

غالباً دهر همچون جانور وحشی درنده ای توصیف شده که با دندان خود

۱۰ - «اگر فقط پیکان غوض در تمام بدن و بندهای من نبود...» گفته شاعر جاهلی الفندی الزمّانی. (الحماسه، صدو هفتاد و شش، ۳) در شکایت از انحطاط پیری.

۱۱ - «(باد و باران) کاملاً مستظرفه خانه ها را همراه با پوسیدگی تغییر داده اند. هیچ وسیله تضمینی برضه قدرت و یراگر زمان وجود ندارد. (ظرفه، دیوان، چاپ م. سلیم گزونی، پاریس، ۱۹۰۱، چهارم، ۴).

۱۲ - «آیا هیچ زندگی خوشی برای ما بود که زمان کهنه و نو آن را کاملاً ویران نکند؟ (عنتره، دیوان، ص ۶۱، بیت ۵).

۱۳ - «اگر گیسوان من سفید شده، این کار عصر است. و پایان اجتناب ناپذیر هر خردسالی آن است که روزی گیسوانش سفید شود». (عبدالله سلیمه، المفضّلات، مجده، بیت ۱۱).

۱۴ - الحماسه، دو یست و هفت دوسه، ۶.

شخص را می‌گذرد:

..... فَإِنَّ الدَّهْرَ أَعْصَلَ ذَوْشَغِبٍ

«... چه دهر دندانهای نوک برگشته تیزی دارد (که هرگز گوشت را رها

نمی‌کند)، و پیوسته آماده آسیب رسانیدن به ما است».^{۱۵}

إِذَا الدَّهْرُ عَضَّتْكَ أَنْيَابُهُ * لَدَى الشَّرِّ فَأَرْمِ بِهِ مَا أَرَمَ

«هنگامی که دهر با دندانهای نیش خود در بدبختی ترا گزید، در

مقابل او را با تمام قوت درهمه مدتی که ترا می‌گزد بگزد».^{۱۶}

بدین ترتیب در مرکز دید پیش از اسلامی نسبت به زندگی آدمی، چیزی تیره و اسرارآمیز وجود دارد که سلطه ستمگرانه خود را بر سراسر فرایند زندگی هر فرد آدمی از گهواره تا گور گسترش می‌دهد. و این چیز که اجمالاً متناظر با عاملی است که ما به آن نام «سرنوشت» و «قسمت» می‌دهیم، تقریباً به صورت انحصاری همچون یک قدرت ویرانگر نیمه شخصی در نظر گرفته می‌شود که نه تنها سبب ویرانی و پوسیدگی همه چیز می‌شود، بلکه به شکلی پیوسته سبب همه‌گونه رنج و بدبختی و بیطالعی در سراسر عمر برای وجود آدمی است. این سیمای اخیر تجلی فعالیت مخرب آن با عده‌ای از نامهای خاص نامیده می‌شود، همچون **صُرُوف** (**صُرُوف الدَّهْر**)، **حَدَثَان** (**حَدَثَان الدَّهْر**)، یا **حوادث**، **رَيب** (**رَيب الدَّهْر** یا **رَيب الزَّمان**)، و غیره، که معنی همه آنها تقریباً «گردش و تحول غیرقابل پیشبینی (سرنوشت)» است؛ گاه آن را به استعاره **بنات الدَّهْر** «دختران دهر» می‌خوانند.

أَبْعَدَ الْحَارِثِ الْمَلِكِ بْنِ عَمْرٍو * وَبَعْدَ الْخَيْرِ حُجْرُ ذِي الْقَبَابِ

أَرْجَى مِنَ صُرُوفِ الدَّهْرِ لِينًا * وَلَمْ تَغْفُلْ عَنِ الضَّمِّ الْهَضَابِ

«پس از دیدن مرگ (پدر بزرگم) شاه حارث بن عمرو، و (پدرم) حُجْر

بی‌همتا که آن همه سراهای بزرگ داشت، چگونه می‌توانم چشم نرمی و مدارا از گردش روزگار (**صُرُوف الدَّهْر**) داشته باشم، که می‌دانم حتی از [آسیب

۱۵ — إِيَّاسُ بْنُ الْأَرْثِ، **الْحَمَاسَة**، چهارصد و هشتاد و پنج، ۳.

۱۶ — جُرَيْتَةُ بْنُ الْأَشْيَبِ، **شَاعِرِي مُخْتَصَر**، **الْحَمَاسَة**، دو یست و شصت، ۴.

رساندن به] کوههای بلند ساخته شده از سنگهای سخت هم غافل نمی ماند؟»^{۱۷}

رَمَتْنِي بَنَاتُ الدَّهْرِ مِنْ حَيْثُ لَا أَرَى * فَكَيْفَ يَمَنْ يُرْمَى وَلَيْسَ بِرَامٍ
«دختران دهر از جایی مرا به تیر زدند که نمی بینم. چه کند کسی در آن هنگام که به تیر زده می شود و نمی تواند [جواب پرتاب کننده تیر] را با تیر بدهد؟»^{۱۸}

و هیچ کس، حتی شجاعترین جنگجو و فرزانه ترین حکیم هرگز نمی تواند از ستمگری کور و هوسناک دهر بگریزد. در ریشه بدبینی درمان ناپذیر ژرف جاهلیت چنین طرز تصور تیره و تاری از سرنوشت آدمی قرار گرفته است.

قدرت ویران کننده دهر در پایان زندگی انسان به صورت خاص جلوه گر می شود. جالب توجه است که در این هنگام دهر نام خود را تغییر می دهد و نامهای گوناگون اختیار می کند که شایعترین آنها مَنِيَّة (جمع آن مَنَايَا) وَمَنُونٌ وَحِمَامٌ وَحُمَّةٌ است.^{۱۹} در بیت ذیل از دیوان قبیله هُدَیْل، دوتا از کلمات یادشده در کنار یکدیگر آمده و نشان می دهد که آنها عملاً مترادف با یکدیگر بوده اند:

لَعَمْرُكَ وَالْمَنَايَا غَالِبَاتُ * وَمَا تُغْنِي التَّمِيمَاتُ الْجَحَامَا
«به جان تو سوگند که مَنَايَا پیروز می شوند، و طلسمها نمی توانند از نیروی ویرانگر حِمَام جلوگیری کنند».^{۲۰}

این کلمه ها همه به معنی «مرگ» است. ولی معنی آنها به سادگی «مرگ» نیست، بلکه آخرین و نیرومندترین تجلی قدرت دهر است. بنابراین،

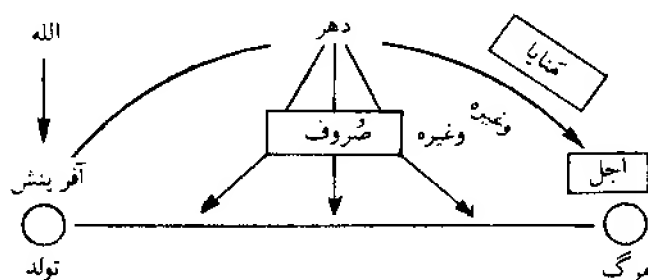
۱۷ — إِمْرُؤَالْقَيْس، دیوان. قاهره، ۱۹۵۸. دوه، ابیات ۱۱ — ۱۰.

۱۸ — عَمْرُو بْنُ قَمِيَّة، دیوان، ویرایش لایال، کیمبرج، ۱۹۱۹. سوم، بیت ۱۱.

۱۹ — درباره این کلمات و کلمات وابسته دیگر در ادبیات جاهلی به تحقیق فلسفی ورنر کاسکیل: سرنوشت در شعر قدیم عربی. لایپزیک، ۱۹۲۶ رجوع کنید.

۲۰ — دیوان الهذلیین، دوه، ص ۶۲، بیت ۳. صخره نعلی.

هرچند در متنهایی از این گونه می بینیم که **موت** «مرگ» غالباً به صورتی به کار رفته است که به آسانی می توان آن را با یکی از این کلمات مبادله کرد، از لحاظ معنیشناختی اختلاف وسیعی میان این دو حالت وجود دارد. **موت** به معنی «مرگ» همچون نمودی طبیعی یا زیستشناختی است، در صورتی که گروه کلماتی که اینجا از آنها سخن می گوئیم به میدان معنیشناختی سرنوشت بشری تعلق دارد که کلمه کانونی **دهر** معرف آن است. به عبارت دیگر، آنها به آخرین مرحله استیلای **دهر** بر ایام زندگی بشری اشاره می کنند؛ نماینده اشکال خاصی از **دهرند** که چون به آخرین هدف خود نزدیک می شود به آن اشکال درمی آید. بنابراین کاملاً طبیعی است که این هدف خود نیز باید با همین کلمات معرفی شود.^{۲۱} در خصوص این مفهوم نقطه نهایی یا هدف استیلای **دهر**، مطلب دیگری نیز هست که باید به آن توجه شود. به اعتقاد ما این نقطه نهایی، از لحاظ زیستشناختی، متناظر است با «مرگ»، درست به همان گونه که «آفرینش» متناظر با «ولادت» است. ولی این هنوز پایان تمام داستان نیست. نقطه پایانی



فرمانروایی **دهر** را می توان از زاویه دید دیگر، یعنی جبر و معینگری، در نظر گرفت. و این طرز دید واقعاً در میان اعراب پیش از اسلام بسیار رایج بوده است. اعتقاد آن است که نقطه پایانی ایام زندگی در مورد هر فرد به صورت قطعی و غیرناپذیر از پیش معین و تثبیت شده است. به عبارت دیگر، هر فرد روزی از پیش تعیین شده دارد که باید در آن روز به ملاقات **مرگ** برود. «مرگ» از این

۲۱ — البته غالباً چنان اتفاق می افتد که این کلمات به معنی سستتری به کار می روند. در

چنین حالتی تنها مترادف با کلمه **دهر** خواهند بود.

دیدگاه به نام آجل (جمع آن آجال) یعنی «زمان معین شده» خوانده می شود. هنگامی که آن روز فرا می رسد، فردی هراندازه کوچک و ضعیف، می تواند دیگری را هراندازه بزرگ و نیرومند باشد بکشد. سُلَکَة، مادر صُعلوک معروف عرب به نام سُلَیک، در رثای مرگ فرزند و درعین حال تسلی دادن به خود چنین سروده است: ۲۲

كُلُّ شَيْءٍ قَاتِلٌ * حِينَ تَلْقَى أَجَلَكَ

«در آن هنگام که با اجل خود روبه رو می شوی، هرچیز کشنده است».

چنانکه نابغه دریکی از قصایدش درباره ۲۳ گفته است، اجل چیزی مکتوب «نوشته و مقدر» است. و هیچ کس نمی تواند حتی یک روز آن را به تأخیر بیندازد.

قَبْلِ أَنْ يَفْزَحَ سَهْمٌ لِلْمَيِّتَةِ لَمْ أَكُنْ * جَزْوعًا وَ هَلْ عَنِ ذَاكَ مِنْ مُتَأَخِّرٍ
«هنگامی که پیکان مرگ به هدف می خورد من هرگز جَزَع نمی کنم و آرامش خود را از دست نمی دهم. آیا اصلاً می شود کسی پس از رسیدن اجل زنده بماند؟» ۲۴

هر چه بکنید، نمی توانید حتی یک ساعت مدت اجل خود را به تأخیر بیندازید، و این مطلبی است که عَتْرَة ۲۵ دریکی از اشعارش بدین صورت بیان کرده است:

وَلَا تَهْرَإِذَا مَا خُضَّتْ مَعْرَكَةٌ * فَمَا يَزِيدُ فِرَارُ الْمَرءِ فِي الْأَجَلِ
«هنگامی که به صورتی ژرف وارد میدان کارزار شده ای فرار مکن، چه گریختن هرگز چیزی بر مهلت و اجل نمی افزاید».

۲۲ — الحماسة، سبصوده، ۴. تبریزی این بیت را به سُلَکَة نسبت داده، ولی مرزوقی آن را از «زنی گمنام» دانسته است.

۲۳ — التباغة، دیوان، پنج، ۴. درمورد مفهوم مهم کتاب و مکتوب به آخرین بند این فصل رجوع کنید.

۲۴ — غروة بن الورد، دیوان، بیروت، ۱۹۵۳، ص ۴۲، بیت ۲.

۲۵ — عترة، دیوان، ص ۱۳۲، بیت ۵.

هر کس اجل مخصوص به خود را دارد، و هر روز که می گذرد گامی به آن نزدیکتر می شود. در برابر چشم فلسفی شاعر جاهلی، طوماری عالی و غم انگیز از افراد نوع بشر در حال باز شدن است که پیوسته به پایان حتمی زندگی خویش نزدیک می شوند:

يا حارِ ما ظَلَعْتَ شَمْسٌ وَلَا غَرَبْتَ * إِلَّا تَقَرَّبَ آجَالُ لِمِيعَادٍ
 «ای حارث! خورشید بر نمی آید و فرو نمی رود، مگر آنکه اجلهایی به وعده گاه نزدیک می شوند».^{۲۶}

البته این طرز نگرش نسبت به زندگی تیره و تار است، که در آن سراسر ایام زندگی همچون رشته ای از پیشامدهای پربلا در نظر گرفته می شود که نه در زیر فرمان قوانین طبیعی رشد و انحطاط، بلکه اسیر اراده موجودی تاریک و کور و نیمه شخصی است که از چنگال نیرومند آن هیچ کس نمی تواند بگریزد. و تنها در زمینه چنین جو غم انگیزی است که می توانیم اهمیت و اعتبار واقعی تاریخی جهان بینی قرآن را فهم کنیم.

در واقع، قرآن تصویر کاملاً متفاوتی از وضع و حال آدمی عرضه می کند. ناگهان ابرها به کنار می رود و آسمان صاف می شود و تاریکی از میان می رود و به جای معنای غم انگیز زندگی چشم انداز درخشانی از زندگی جاودانی جلوه گر می شود. تفاوت میان دو جهان بینی درباره این مسئله درست همانند تفاوت میان شب و روز است.

در نظام جدید اسلامی نیز الله به عنوان آفریننده نقطه عزیمت هستی آدمی است. ولی در اینجا، از همان آغاز، تغییری اساسی به چشم می خورد. در نظام جاهلی قدیم، فعالیت آفریننده الله آغاز و انجام دخالت او در امور بشری هر دو است. کاری به کار موجودی که به وجود آورده است ندارد، درست بر سان پدری تهی از احساس مسئولیت که هرگز در بند محافظت و مراقبت از فرزندان خود نیست؛ وظیفه، چنانکه دیدیم، به دست موجود دیگری به نام دهر سپرده شده است.

در نظام اسلامی، برخلاف، خلق و آفرینش درست آغاز فرمانروایی الاهی بر موجودات آفریده شده یعنی مخلوقات است. همه کارهای بشری حتی کوچکترین و ظاهراً کم اهمیتترین جزئیات زندگی در زیر نظارت عالی انحصاری خدا قرار دارد. و مهمترین نکته در این باره آن است که این خدا، به گفته قرآن، خدای عادل است و هرگز به احدی ظلم نمی کند. دیگر از دهر و کارهای اسرارآمیز دهر خبری نیست. خود وجود چیزی همچون دهر آشکارا انکار می شود و عنوان ساخته و پرداخته بیپایه تخیل پیدا می کند. سراسر جریان زندگی آدمی اکنون در زیر نظارت مطلق اراده خدا است.

البته مسئله مرگ هنوز باقی است. مرگ پرهیز ناپذیر است:

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ

«هرجا باشید، مرگ به شما فرا می رسد، هرچند در برجهایی باشید که

سخت بنا شده باشد».^{۲۷}

وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

«وقرار ندادیم برای آدمیزادی پیش از تو جاودانگی؛ آیا می شود که تو

بمیری و آنان جاودانه بمانند؟ هرجانی چشیده مرگ است».^{۲۸}

این بدان جهت است که الله «مرگ همه افراد نوع بشر را مقدر و دارای

اندازه کرده است».^{۲۹} و خدا، بدان گونه که بخواهد، «زنده می کند و

می میراند».^{۳۰}

مفهوم اجل در اسلام، به همان صورت که در نظام جاهلی وجود داشت،

باقی ماند؛ در اینجا نیز اجل زمان تعیین شده است، و چون در مورد زندگی بشری

به کار رود، چیزی جز مرگ به عنوان حد نهایی تعیین شده به وسیله خدا نیست.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ

«او است آنکه شما را از گل آفرید، سپس مدتی (اجل) معین کرد، و

۲۷ — سورة نساء، آیه ۷۸/۸۰.

۲۸ — سورة انبیاء، آیات ۳۶—۳۵/۳۵—۳۴.

۲۹ — سورة واقعه، آیه ۶۰.

۳۰ — سورة توبه، آیه ۱۱۷/۱۱۶.

اجل نام برده شده در نزداو است».^{۳۱}

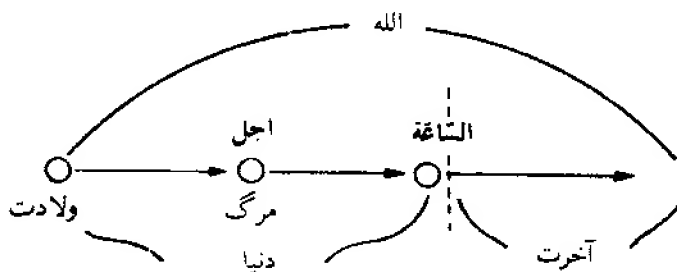
وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا

«هیچ کس نمی میرد جز به اذن خدا، در زمانی کاملاً اندازه گرفته شده

و نوشته».^{۳۲}

ولی ناگزیری بودن مرگ به صورت اجل، در طرز نگرش اسلامی همچون در جاهلیت به داشتن دیدی تاریک و بدبینانه نسبت به هستی بشری نمی انجامد، چه اجل بدین معنی، در جهان بینی جدید، دیگر نقطه پایانی واقعی هستی نیست. برخلاف، درست آستانه زندگی تازه ای کاملاً از گونه دیگر است — زندگی جاودانی (خُلُود). در این نظام، اجل یعنی مرگ هر انسان فردی چیزی جز مرحله میانی در طول کلی حیات او نیست، و عنوان نقطه عطفی در تاریخ زندگی او دارد که در میان دنیا و آخرت قرار گرفته است. برخلاف دید جاهلی زندگی که در آن سوی اجل به چیزی قائل نبود، دید قرآنی درست در آن سوی اجل زندگی واقعی را می بیند، از آن جهت واقعی که «ابدی» (خالد) است و قرآن مکرر آن را بازگو کرده است.

و درست به همان گونه که هر فرد آدمی اجل مخصوص به خود را دارد، دنیا نیز دارای اجلی است که چیزی جز ساعت یعنی روز داوری نیست. در آن



سوی این اجل نهایی، آدمی به زندگی جدید جاودانی گام می نهد. باید توجه داشت که، در نگرش قرآنی، این فرایند کلی، که زندگی را در این دنیا و در

۳۱ — سورة انعام، آیه ۲.

۳۲ — سورة آل عمران، آیه ۱۳۹/۱۴۵. به کلمه کتاب «آنچه نوشته شده» در این آیه توجه

جهان دیگر هردو فرا می گیرد، در زیر فرمان تدبیر خدا است، که نمودار آن را رسم کرده ایم. و این در محدوده نیمه اول دوره هستی آدمی — یعنی قطعه خط میان ولادت و مرگ در نمودار — مسئله مشهور قضاء و قدر را پدید می آورد که یکی از دشوارترین مسائلی است که اندیشه متأخر اسلامی با آن روبه رو بوده است.

اینکه اندیشه فرمان پیشین الاهی یا قضا و قدر، چنانکه علمای کلام اسلامی گفته اند، آشکارا در قرآن بیان و صورتبندی شده باشد، یا، بنابه گفته دکتر داوود رهبر^{۳۳}، متکلمان از این لحاظ اندیشه های خود را در قرآن خوانده و آنها را گفته های قرآن دانسته باشند، نکته ای است که تصمیم گرفتن درباره آن دشوار است. ولی مسئله به هر صورت بوده باشد، این امر کاملاً یقینی است که خود قرآن آن را به صورت بسیار حادّی از این طریق عرضه کرده است که تمام جریان زندگی انسان را در زیر کنترل و نظارت مطلق اراده خدا شناخته است.

در بحث حاضر برای ما ضرورت ندارد که پیچیدگیهای این مسئله را اکتشاف کنیم. به نظر من، این مسئله بیشتر به علم کلام اسلامی تعلق دارد. علاوه براین، همه فقرات مربوط به آن در قرآن از لحاظ لغوی به وسیله دکتر رهبر مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است. بنابراین تنها بدان اکتفا می کنم که چند کلمه ای بر گفته های او در خصوص این مسئله بیفزایم.

اینکه تصوّر قضا و قدر از ساخته های متکلمان نیست، از این واقعیت آشکار می شود که حتی پیش از طلوع اسلام، تقریباً به صورت کامل همین اندیشه ظاهراً در میان بعضی از اعراب با تمایلات دینی خاص جریان داشته، و اینکه چنین وضعی حتی در خارج محافل حنیفی مشاهده می شده است. لَبید شاعر بزرگ که، چنانکه پیشتر اشاره کردم، به طبع و مزاج دینی ژرف خود شهرت داشت، یکی از کسانی بود که آشکارا به قضا و قدر اعتقاد داشت. مثالی از شعر او چنین است:

لَا يَسْتَطِيعُ النَّاسُ مَحْوَ كِتَابِهِ * أَنِّي وَلَيْسَ قَضَاؤُهُ بِمُبَدَّلٍ
 «مردمان نمی‌توانند آنچه را او [یعنی خدا] نوشته است محو کنند.
 چگونه چنین کاری صورتپذیر باشد، در صورتی که فرمان (قضاء) او تغییرناپذیر
 است.»^{۳۴}

کلمه قَدَر نیز به توسط کبید با همین معنی به کار رفته است:^{۳۵}
 وَلَا أَقُولُ إِذَا مَا أَرْمَتْ أَرْمَتْ * يَا وَيْحَ نَفْسِي مِمَّا أَحَدَّثَ الْقَدَرُ
 «حتی در پیش آمدن بدبختی بزرگ هم نمی‌گویم: «وای بر من!» از
 آنچه قَدَر پیش آورده است».

آنکه این بیت و بیت‌های مشابه آن را نباید سرسری، چنانکه مرسوم است،
 کنار گذاشت و ساختگی دانست، برای همه کسانی که با دینداری عمیق و
 تمایلات یکتاپرستانه طبیعی این شاعر آشنایی دارند، آشکار است.
 علاوه بر این، باید توجه داشت که این شکل به کار بردن کتاب «آنچه
 الله نوشته است»، یعنی فرمان الاهی، به هیچ وجه یک نمونه منفرد نیست.
 مثلاً، در دیوان قبیله هذیل،^{۳۶} أسامة بن الحارث همین کلمه را به این
 معنی هنگام غمخواری برای سرنوشت بدبختانه قبیله خود به کار برده و گفته
 است:

..... وَ كَانَ عَلَيْهِم كِتَابًا

«... ولی این کتاب (سرنوشت) آنان بوده است!»

۳۴ — دیوان، چاپ هوپر — بروکلمان، لیدن، ۱۸۹۱، چهل و دو، ۲.

۳۵ — نقل شده به توسط کاسکیل، همان کتاب، ص ۲۰، لید، دوازده، ۱۸.

۳۶ — دیوان الهذلیین، دوم، ص ۱۹۷، بیت ۱.

فصل ششم

رابطه تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان

— ارتباط غیرزبانی —

۱ — آیات الاهی

دوگونه اساسی از تفاهم میان خدا و انسان وجود دارد. یکی زبانی یا شفاهی است که وسیله آن زبان بشری مشترک میان دوطرف است، و دیگری غیرشفاهی است که وسیله آن از طرف خدا «نشانه‌های طبیعی» و از طرف بشر پیدا کردن هیئت خاص و انجام دادن بعضی حرکتهای بدنی است. طبعاً در هر دو حالت ابتکار و آغاز کار به دست خدا است، و از طرف انسانی این ارتباط اساساً نسبت به ابتکار عملی الاهی جنبه «عکس‌العملی» دارد.

اراده خدا برای گشودن راه ارتباط مستقیم میان خود او و نوع بشر، بنابر قرآن، به صورت تنزیل یا فرو فرستادن آیات (جمع آیه) «نشانه‌های» الاهی تجلی پیدا می‌کند. از این لحاظ اختلاف اساسی میان علامات و نشانه‌های زبانی و غیرزبانی وجود ندارد؛ هر دو متساویاً آیات الاهی هستند. وحی که شکل برجسته ارتباط زبانی میان خدا و انسان است، تنها جزئی از یک دسته نمودهای کلی است که مجموع آنها در ذیل مفهوم وسیعتر ارتباط خدا—انسان واقع می‌شوند. به همین جهت است که قرآن عملاً کلمات وحی شده را «آیات» می‌نامد و میان آنها و آیات دیگر غیرزبانی تفاوتی قائل نمی‌شود.

ولی چون آیات زبانی یا شفاهی خود طبقه خاصی را تشکیل می‌دهند که با اصطلاح فنی «وحی» بهتر معرفی می‌شوند، و نیز چون این دسته از آیات از بعضی جهات بسیار مهم، چه از حیث ماهیت و چه از حیث ساختمان، کاملاً با

آیات غیرشفاهی متفاوتند، و خصوصیات فراوانی دارند که آیات دسته اخیر در این خصوصیات با آنها مشترک نیستند، به حق می‌توانیم وحی را واحد مستقلی به حساب بیاوریم و جداگانه درباره آن بحث کنیم. موضوع خاص فصل آینده همین خواهد بود.

فصل حاضر را می‌توان از این لحاظ همچون مدخلی برای مسئله خصوصیت وحی تلقی کرد، چه غرض از آن این است که، قبل از هر چیز، خصوصیات ساختمانی عمومیت ارتباط الهی را که شامل هردو نوع شفاهی و غیرشفاهی می‌شود به دست دهد. به هر صورت، بیشتر آنچه در این فصل گفته خواهد شد، بر نمود وحی نیز قابل انطباق است و زمینه را برای فهم آن آماده‌تر خواهد کرد. و البته این مطلب تنها در مورد ارتباطات از جهت تنزیلی صدق می‌کند، یعنی در آن حالت که خدا فرستنده آیات است و انسان در یافت کننده آنها. و اما از لحاظ ارتباط در جهت صعودی، یعنی از انسان به جانب خدا، چندان اختلاف بزرگی میان گونه شفاهی و گونه غیرشفاهی وجود دارد که هردو را نمی‌شود یکجا در معرض بحث قرار داد. بهتر است نخست به ارتباط از جانب خدا به جانب بشر پردازیم.

خدا در هر لحظه آیات را، یکی پس از دیگری، به کسانی فرو می‌فرستد که چندان عقل دارند که آنها را همچون «نشانه‌هایی» تلقی کنند. معنی این بیان، بدان صورت که از قرآن فهمیده می‌شود، آن است که به هر چه معمولاً نام نمود طبیعی می‌دهیم، از قبیل باران و باد و ساختمان آسمان و زمین و در پی هم آمدن شب و روز و جابه جا شدن بادهای و نظایر اینها، نباید تنها به عنوان نمودهایی طبیعی نظر شود، بلکه باید آنها را «نشانه‌ها» یا «نمادها»یی بدانیم که دخالت خدا در کارهای بشری را نشان می‌دهند، و شواهدی بر مشیت الهی و توجه و حکمت وی برای خیر و صلاح نوع بشر بر روی زمین بشناسیم.

همان گونه که علامت راهنمای کنار جاده نباید تمام حواس مسافر را به خود جلب کند، بلکه باید وسیله آن شود که وی به جانب مقصدی که در پیش دارد حرکت خود را ادامه دهد، همین گونه هم نمود طبیعی، به جای آنکه تمام توجه شخص را به طرف خود به عنوان نمودی طبیعی جلب کند و این توجه را

در خود ثابت نگاه دارد، باید پیوسته به طریقی عمل کند که دقت و توجه ما را به چیزی ماورای خود آن معطوف سازد. چون نمود طبیعی با چنین ژرفی فهم شود، دیگر نمود طبیعی نیست؛ در این صورت «نشانه» و «رمز» و «نماد» و، به تعبیر قرآن، آیه است. و این چیز موجود در ماورای خود نمودهای طبیعی که نمودها همچون علامت و نشانه‌ای به آن اشاره می‌کند، به مفهوم قرآنی خود خدا، یا به صورتی دقیقتر جلوه‌هایی از خدا همچون رحمت و قدرت و عدالت و حاکمیت و نظایر اینها است.

طرز تصور قرآنی را از راه مقایسه با جهان بینی فلسفی کارل یاسپرز فیلسوف آلمانی بهتر می‌توان دریافت که همین نکته را سنگ شالوده دستگاه فلسفی خویش قرار داده است. در این دستگاه توجه فراوانی به مسئله طبیعت نمادی و نشانه‌ای و علامتی جهان شده است. بنابر گفته یاسپرز ما در سطوح و ترازهای مختلف زندگی می‌کنیم. چون سطح عقلی (Verstand) عادی متعارفی روزانه را که اشیاء، و از جمله انسان، در همین سطح همچون اشیاء طبیعی در برابر چشمان ما ظاهر می‌شوند رها کنیم، و به سطح وجود (Existenz) گام نهیم، ناگهان خود را در جهانی عجیب چنان می‌یابیم که گویی در برابر خدا ایستاده‌ایم؛ خدایی که وی اورا das Umgreifende نامی نامد. یعنی چیزی بینهایت بزرگ که همه چیز را از بالا فرامی‌گیرد. این «همه فراگیر» با ما به سخن گفتن می‌پردازد، منتها این مکالمه مستقیم نیست و به میانجیگری امور و اشیاء طبیعی است. در اینجا دیگر چیزها به صورت اشیاء طبیعی و عینی نیستند، بلکه نمادهایی هستند که از طریق آنها «همه فراگیر» با ما سخن می‌گوید. اشیاء در این مرحله صورت «ارقام»، یا رمز نگاشت دارند. چنان می‌شود که کل جهان صورت رقم نویسی (Chifferschrift) و کتابی نگاشته شده با رمزها درمی‌آید. به عبارت دیگر جهان کتاب بزرگی از نمادها و رمزها است و تنها کسانی که در تراز و سطح وجود زندگی می‌کنند قابلیت خواندن این کتاب را دارند. این بیان درست مطابق با این اندیشه قرآنی است که بنابراین همه چیزها در حقیقت آیات الله هستند، و از ماهیت نمادی آنها فقط کسانی آگاه می‌شوند که عقل دارند و می‌توانند، به معنی واقعی کلمه «اندیشیدن» (تفکر)، به تفکر

پردازند.

در باره اینکه آیا استعمال کلمه آیه بدین معنی از قرآن سرچشمه گرفته یا نه، باید به این نکته توجه داشته باشیم که این کلمه قطعاً در سنت بدویان یعنی در زبان عربی اصیل وجود نداشته است. تا آنجا که من آگاهی دارم، اثری از استعمال کلمه به معنای دینی در آیام پیش از اسلام وجود نداشته است؛ پیوسته از جنبه طبیعی آن به کار می رفته است. ولی چنان به نظر نمی رسد که در حوزه پیروان دین حنیف نیز چنین بوده باشد. مثلاً، لبید شاعر که، چنانکه می دانیم، هم در گفتار و هم در طرز تفکر رنگ حنیفی داشته، شعری بدین صورت دارد:

وَالْمَاءُ وَالْتَّيْرَانُ مِنْ آيَاتِهِ * فَيَهِنَنَّ مَوْعِظَةٌ لِمَنْ لَمْ يَجْهَلِ

«و آب و آتش (یعنی باران و روشنای فلکی همچون خورشید و ماه و ستارگان) آیات او (یعنی خدا) هستند. در آنها پند و درسی برای کسانی است که جاهل نیستند (یعنی شایسته تفکر کردن درستند)».^۱

ولی این مسئله برای غرض کنونی ما اهمیت مرکزی ندارد. آنچه مهمتر است ساختمان معنیشناختی مفهوم آیه در خود دستگاه قرآنی است، و اکنون به همین مسئله می پردازیم.

چنانکه پیش از این اشاره کردیم، آیات الهی بنابر مفهوم قرآنی آنها هردو دسته نشانه‌ها و نمادهای شفاهی و غیرشفاهی را شامل می شود. گونه شفاهی، یعنی وحی، از آن جهت که تصویری است، دقیقتر از نوع دیگر است. اراده الهی را به صورتی ملفوظ و مفصلدار تجزیه شده با کلمات و اصوات نمایش می دهد. به عبارت دیگر، چیزهایی که خدا می خواهد به ذهن و عقل آدمی القا کند، به صورت تحلیلی و شمرده شمرده و یکی پس از دیگری آشکار می شود و تا آنجا که ممکن است دقت تصویری و مفهومی پیدا می کند. در صورتی که در گونه ارتباط غیرشفاهی اراده الهی به صورت جمعی و کلی و

۱ - لبید، دیوان، چهل و دوم، بیت ۵. در باره معنی جاهل توضیح تفصیلی پس از این خواهیم آورد (فصل هشتم).

نه تحلیلی متجلی می‌شود. و چون در این گونه اخیر ممکن نیست که دقت تصویری وجود پیدا کند، پیام فرستاده شده لزوماً مبهم و غیرتحلیلی و غیرملفوظ و بدون مفصل است. ولی آیات غیرشفاهی مزیتی آشکار دارند، و آن اینکه برای همه افراد نوع بشر بدون تفاوت فرستاده می‌شوند؛ از این گذشته، فرستادن این آیات به صورت مستقیم است و واسطه‌ای برای رساندن آنها ضرورت ندارد، در صورتی که آیات شفاهی به صورت مستقیم تنها به یک نفر یعنی پیغمبر می‌رسد، و رسیدن آنها به افراد نوع بشر غیرمستقیم و به میانجیگری پیغمبر صورت می‌گیرد. همه افراد نوع بشر در بحبوحه جهان آیات و نمادهای الهی زندگی می‌کنند، و هرکس که قابلیت فکری و روحی برای تفسیر و تعبیر این نمادها داشته باشد به آنها دسترس دارد.

اکنون، بنابر آنچه در فصل اول کتاب حاضر در باره اصول روش‌شناختی معنی‌شناسی گفتیم، تحلیل معنی‌شناختی مفهوم آیه در قرآن عبارت خواهد بود از اینکه بکوشیم تا معلوم کنیم این اصطلاح در «میدان معنی‌شناختی» که از این کلمه کانونی و اصطلاحات وابسته به آن تشکیل می‌شود، چه معنایی دارد. به عبارت دیگر، باید کلماتی را که اهمیت قطعی دارند — یعنی کلمات کلیدی — و در زمینه‌های قرآنی آن را احاطه می‌کنند، مورد تحقیق قرار دهیم.

برای این منظور، به نظر من، مهمترین کار توجه به این امر است که در مقابل آیات الهی شفاهی یا غیرشفاهی، تنها واکنش بشری، بنابر قرآن، یا تصدیق یعنی «راست پنداشتن و پذیرفتن» است و یا تکذیب یعنی «دروغ پنداشتن و نپذیرفتن». انسان یا آیات را می‌پذیرد و آنها را حق می‌داند و یا رد می‌کند و آنها را باطل می‌شمارد و چنان می‌پندارد. که در ورای آنها حقیقت و واقعیتی نیست و تنها محصول خیال و پنداری اساسند. تصدیق نخستین گام به طرف ایمان است و تکذیب اساس کفر، و تنها اختلاف در این است که نخستین جفت کلمه (تصدیق — تکذیب) از لحاظ طرز تصور و دریافت واقعیت و برهنه‌تر از دومین جفت کلمه (ایمان — کفر) است که در مقیاس تجرید در درجه بالاتر واقع است. تصدیق و تکذیب در قرآن همچون دو اصل در برابر ما جلوه گر می‌شود که میان آنها نبرد مفهومی و تصویری سخت حیات و مماتی درگیر است و این

خود یکی از تقابلهای اساسی است که در جهانبینی قرآنی، چنانکه گفتم، تنشهای درامی و کشاکشهای هیجان‌انگیز به وجود می‌آورد. از این لحاظ ارتباط میان تصدیق و تکذیب را باید همچون محوری تصور کنیم که کلّ میدان معنی‌شناختی برگرد آن می‌چرخد و، بنابراین، برای هریک از اصطلاحات کلیدی در این دستگاه تصویری محلّ خاصی معین می‌کند. اکنون این همه را با تفصیل بیشتر مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهیم.

کار خود را با ساختن جدولی از ساخت تصویری عمومی تمام میدان معنی‌شناختی آیه آغاز می‌کنم.

آغاز همه فعل «فرو فرستادن» یا تنزیل آیه است. بدون صورت گرفتن این فعل نخستین از جانب خدا، هرگز دین به معنای اسلامی این کلمه وجود پیدا نمی‌کند.

ولی، اگر انسانی که معنی ژرف آیه را بفهمد نباشد، فعل خدا بی‌حاصل و بی‌اثر می‌ماند، چنانکه قرآن می‌گوید:

قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ

«برای شما نشانه‌ها (آیات) را آشکار کردیم، اگر بتوانید بفهمید».^۲

ولی، با همه آنکه خدا آیات خود را یکی پس از دیگری به آدمی نشان می‌دهد، اگر همه افراد بشر مانند کفار می‌بودند که «کرو گنگ و کورند و نمی‌فهمند»^۳، آنگاه دیگر از آیات کاری بر نمی‌آمد.

آیات در آن هنگام به نشان دادن آثار مثبت خود آغاز می‌کنند که آدمی از طرف خود فهم ژرفی نشان دهد. در اینجا قسمت بشری موضوع آغاز می‌شود. و این فعالیت مهم بشری با افعال گوناگونی در قرآن بیان شده (ستون ۲) که نماینده جنبه‌های گوناگون فهم است.

بنابر قرآن، سرچشمه این عمل فهم انسانی در قابلیت روانشناختی است که لب یا قلب «دل» نام دارد (ستون ۳). همه فعالیت‌های عقلی و ذهنی ذکر

۲ — سورة آل عمران، آیه ۱۱۴/۱۱۸.

۳ — صُمُّ بُكْمٌ عُمًى فَهُمْ لَا يَتَقَلَّبُونَ، سورة بقره، آیه ۱۶۶/۱۷۱.

بخش الاهی (۷)

(۶)

(۵)

بخش انسانی (۴)

(۳)

(۲)

(۱)

خدا آیه را فرو می فرستد	آدمی معنی آیه را می فهمد	عضو فهمیدن	معانی آیات	واکنش آدمی	نتیجه فوری	نتیجه نهایی
تنزیل	عَفَا رَ فَعَمَ فَعَمَ	لست (جمع: آباب)	A نعمه رحمة و غیره (بشیر)	a تصدیق	I شکر (A-a)	ایمان (I,II)
	تَفَكَّرَ فَكَهَمَ فَكَهَمَ	قلب (فؤاد)	B انتقام عقاب عذاب سخط و غیره	b تکذیب	II تَعَوَّرَ (B-a)	کفر (III)
	تَدَكَّرَ تَدَكَّرَ تَدَكَّرَ				III کفر (A.B-b)	
			(الندان)			

شده در ستون ۲ چیزی جز تجلی ملموس این قابلیت یا اصل اساسی عقلی و ذهنی نیست. قلب همان چیزی است که به آدمی شایستگی «فهمیدن» آیات الاهی را می بخشد، و به همین جهت اگر این منبع اصلی فهم در بسته و مهر شده باشد و درست کار نکند، دیگر اصلاً آدمی نمی تواند چیزی بفهمد:

و طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ

«ومهری بر دل‌های ایشان نهاده شد، پس نمی توانند بفهمند»^۴

قلب طبیعتاً چنان ساخته شده که، اگر درست و هنجاری کار کند، معنی آیات را می فهمد. آیا اگر آیات را خوب فهم کند، در آنها چه خواهد دید؟ این مسئله ای است که به ستون ۴ جدول مربوط می شود. در این ستون معنی و منظور آیات. بدان صورت که بر قلب فهمنده آشکار می شود، آمده است. برای چنین قلبی، بیشتر آیات نمادهای دو چیزند که متقاطر و متقابلند. بعضی از آیات رمز و نماد خیر و محبت بیحد و رحمت و مرحمت خدایند، در صورتی که بعضی دیگر خشم و انتقام و عذاب هولناک الاهی را نمایش می دهند. در حالت اول، فعل الاهی نشان دادن آیت — یا انتقال آن از طریق پیغمبر به نوع بشر — تبشیر یعنی «خبر خوش دادن» نامیده می شود، و در حالت دوم اِنذار یعنی «آزیر دادن» یا به صورت برهنه تر وعید یعنی «بیم دادن» است. و پیغمبر به مناسبت همین دو عمل مرده دادن و بیم دادن که بر عهده او است، گاه مُبَشِّر خوانده می شود و گاه مُنْذِر.

ستون بعدی (۵) واکنش آدمی را در مقابل آیات نشان می دهد. واکنش اساسی بشری یا به صورت تصدیق یعنی «راست پنداشتن و باور کردن» آیات است، و یا به صورت تکذیب یعنی «دروغ پنداشتن و باور نکردن» به آنها. این دو شاخه شدن واکنش آدمی در برابر آیات اهمیت فراوان دارد، چه مستقیماً از یک طرف به باور کردن یا ایمان می انجامد، و از طرف دیگر به باور نکردن یا کفر. نتیجه مستقیم این دو شاخه شدن واکنش بشری همراه با ساخت معنی شناختی آن در ستون ۶ جدول آمده است. در آن صورت که آدمی لطف

الاهی را که با آیات دسته اول همراه است حق می‌پندارد — یعنی $[A] + [a]$ — نتیجه آن شکر $[I]$ است به معنی دینی این کلمه. و در آن صورت که آیات دسته دوم را می‌پذیرد و حق می‌شمارد — یعنی $[B] + [a]$ — از آن تقوی $[II]$ نتیجه می‌شود که معنی ابتدایی و اساسی آن ترس از مالک روز پاداش و کیفری است که خواهد داد. برخلاف، اگر آدمی آنچه را که در ذیل $[A]$ آمده است باطل و دورغ پندارد — یعنی $[A] + [b]$ — نتیجه کفر $[III]$ است. چنانکه می‌دانیم همین کیفیت درباره $[B]$ نیز صدق می‌کند؛ سپس $[B] + [b]$ $[A]$ — کفر معنای فتی بی‌ایمانی پیدا می‌کند.

در مرحله نهایی که با ستون ۷ نمایش داده‌ایم، $[I]$ و $[II]$ باهمدیگریکی شده و از این ترکیب ایمان به معنی اسلامی این کلمه بیرون آمده است. و ایمان در اینجا مقابل کفر است به مفهومی که با $[B] + [b]$ $[A]$ نموده می‌شود.

آشکار است که همه این کیفیات که از تفریل آیات به توسط فعل الاهی آغاز می‌شود، و به ایمان یا کفر می‌انجامد، یک دستگاه تصویری منسجمی را می‌سازد. از آن شبکه متراکمی از ارتباطات فراهم می‌آید که در آن هر کلمه، به طریقی خاص، با همه اجزاء دیگر این شبکه پیوستگی پیدا می‌کند، و هر یک از آنها از لحاظ پیوندی که با دیگران دارد، به صبغه و رنگ خاص درمی‌آید. تصوّر آیه (آیت) و میدان آن فرصت خوبی است برای آنکه حقیقت «میدان معنیشناختی» با مثالی ملموس نمایانده و معلوم شود که از ترکیب اتفاقی و تصادفی کلمات چگونه می‌توان آن را تمیز داد. یک «میدان معنیشناختی» که در اینجا نمونه‌ای بسیار عالی از آن را در برابر چشمان خود داریم، فقط یک زمینه نیست که در آن عده‌ای از کلمات برحسب اتفاق کنار یکدیگر قرار گرفته باشند.^۵ در ک میدان معنیشناختی هیچ چیز اتفاقی نیست؛

۵ — مثلاً جمله «نَبِیًّا حَوْثَمًا» را که در آیه ۶۱/۶۰ از سوره بنی اسرائیل آمده و مربوط به حضرت موسی و خادم او است در نظر بگیرید. ترکیب دو کلمه «نَبِی» (فراموش کردند) و «حَوْثَمًا»

هر ترکیب در داخل این میدان اساسی است، بدین معنی که نماینده جنبه خاصی از جهان بینی است.

این گفته را نباید به این معنی گرفت که کلمه‌ای که متعلق به این میدان خاص است نمی‌تواند در میدانهای معنی‌شناختی دیگر وارد شود و ترکیباتی بسازد. کلمه واحد ممکن است به چندین میدان متعلق باشد و معمولاً هم چنین است. کلمه قلب منحصرأ جایگاه تصدیق یا تکذیب نیست؛ مکان عده‌ای از فعالیت‌های ذهنی دیگر نیز هست. کلمه عقل منحصرأ و لزوماً معنی «فهم کردن آیات الاهی» ندارد. ولی تا آن زمان که در میدان خاص آیات به کار می‌رود، رنگ معنی‌شناختی خاص و بسیار مهمی دارد که از ارتباط داشتن با سایر اعضای این دستگاه و از تأثیر پذیرفتن از ساختمان خاص کل میدان پیدا کرده است.

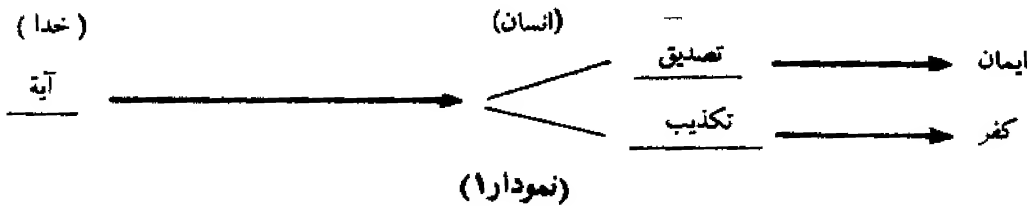
این گونه رنگ معنی‌شناختی بسیار لطیف و دقیق و در یافت آن بی اندازه دشوار است، ولی در تعیین معنی کلمات اهمیت فراوان دارد. معنی هر کلمه تنها با معنی ابتدائی و اساسی آن تمام نمی‌شود. علاوه بر آن یک معنای نسبی نیز دارد، و این معنای نسبی همیشه از ترکیباتی حاصل می‌شود که با این کلمه در داخل یک دستگاه صورت می‌گیرد.

۲- هدایت الاهی

در بخش گذشته ساختمان کلی میدان معنی‌شناختی را که در پیرامون کلمه کانونی آیه تشکیل می‌شود، مورد بحث قرار دادیم. قسمت اساسی این میدان معنی‌شناختی را می‌توان به اختصار چنین توصیف کرد: (۱) خدا آیه را فرو

(ماهی خود را) کاملاً تصادفی و اتفاقی است و به هیچ وجه یک میدان معنی‌شناختی به وجود نمی‌آورد. هیچ کس نخواهد گفت که فعل «نسیا» از این ترکیب خاص رنگ معنی‌شناختی ویژه پیدا کرده است.

می فرستد؛ (۲) واکنش انسان چنان است که یا آن آیه را می پذیرد و حق می شمارد (تصدیق)، یا به عنوان اینکه باطل است منکر آن می شود (تکذیب)؛ (۳) اولی طبیعتاً به ایمان می انجامد و دومی به کفر.



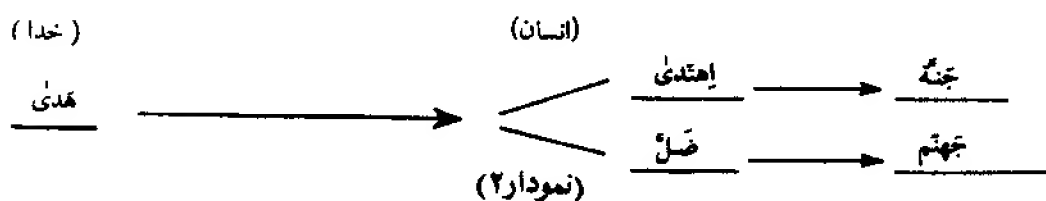
ولی این تنها میدان معنیشناختی آیه نیست که در قرآن می توان یافت. در حقیقت قرآن در پیرامون اندیشه فرو فرستاده شدن آیات از جانب خدا دومیدان مختلف می سازد. نکته جالب توجه آن است که این دومیدان در جهان بینی قرآنی کاملاً مجزاً و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه چنان ساخته شده اند که از لحاظ ساختمان اساسی درست مطابق یکدیگرند. تا آنجا که به چارچوبه تجربیدی آنها مربوط می شود، هردو تقریباً درست یک چیزند؛ تنها یک ساختمان است که دوبار از آن استفاده شده، و هر بار لباس تصویری دیگری بر آن پوشانده اند تا بدین ترتیب دومیدان معنیشناختی مختلف حاصل شود. و این تطابق و تناظر صوری میان دومیدان که منعکس کننده قطعه واحدی از حقیقت و واقعیت— در این مورد خاص، فعالیت ارتباطی خدا— به دو راه متفاوت هستند، برای منظور ما حایز اهمیت خاص است، چه در اینجا می بینیم که قرآن خود وسیله تفسیر خویش است.

یکی از خصوصیات این دستگاه دوم آن است که در آن «مفصلیداری»^{*} میدان با دسته ای از تصوورها و مفاهیم صورت گرفته است که، برخلاف آنها که در دستگاه اول به کار رفته اند، ظاهراً هیچ کاری با عمل ارتباط ندارند.

در اینجا، به جای تصور آیات، تصور «راهنمایی» (هُدًی) جانشین شده است. و این مستلزم آن است که فعل خدایی تنزیل آیات از دیدگاه قرآنی همان راهنمایی او باشد؛ آیات چیزی نیست جز تعبیری مجسم از خواست او برای

* articulation

هدایت کردن بندگان خود به راه راست. و درست بدان گونه که در دستگاه اولی انسان می تواند تصدیق یا تکذیب را برگزیند، در دستگاه دوم نیز آزاد است که در برابر فعل الاهی به یکی از دو صورت ممکن واکنش نشان دهد، یعنی یا



راه إِهْتِدَا «پیروی از راهنمایی» را پذیرد، یا راه ضَلال «گمراهی» را که عبارت از نپذیرفتن پیروی از راهی است که با کمال لطف به او عرضه شده است. آنان که راه اول را انتخاب می کنند در طریق جَنَّت «بهشت» گام بر می دارند، و آنان که راه دوم را برمی گزینند در طریق جَهَنَّمَ «دوزخ».

ولی این همه هنوز نیمه اول تصویر است. اهمیت نیمه دوم کمتر از اهمیت نیمه اول نیست، و هرچند در صحنه قرآنی این دو به سادگی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند و ظاهراً هیچ پریشانی و آشفتگی پدید نمی آورند، بعدها به آن آغاز کردند که با یکدیگر تصادم پیدا کنند، و مخصوصاً در علم کلام کار به تضاد و تناقض آشکار میان آن دو انجامید.

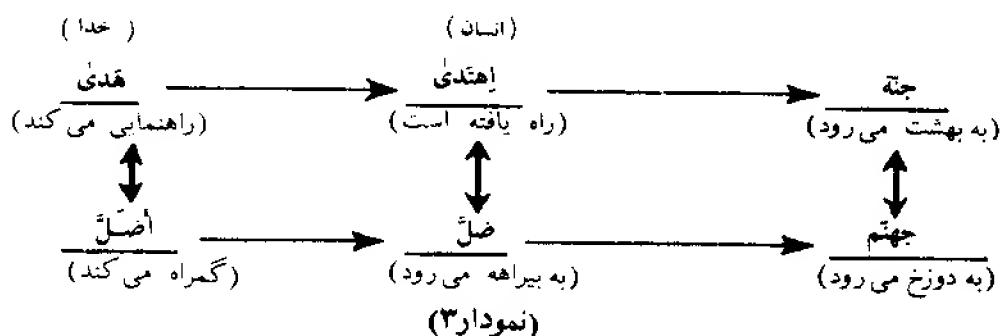
در این روایت دوم، سراسر میدان از دیدگاه قضاء و قدر، که پیشتر در ارتباط با مسئله رابطه وجود شناختی میان خدا و انسان از آن بحث کردیم، در معرض ملاحظه قرار می گیرد. از این دیدگاه خاص، هرآنچه بر روی زمین اتفاق می افتد، در آخرین تحلیل نتیجه اراده خدا است. آنکه راه راست را برمی گزیند و اهتداء را بر ضلال ترجیح می نهد، یا کسی که از راه راست منحرف می شود و ضلال را به جای اهتداء انتخاب می کند، در حقیقت به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده است. واکنشی که به هریک از دو صورت در برابر هدایت الاهی نشان می دهد، نتیجه ضروری خواست و مشیت خدا است. وی از آن جهت ضلال یا اهتداء را انتخاب نمی کند که خود چنین خواسته است، بلکه از آن جهت چنین می کند که خدا خواسته است که او چنین کند. به عبارت دیگر، اهتداء و ضلال هر دو بسته به مشیت الاهی است:

مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

«هر که را خدا بخواهد گمراه می کند و هر که را بخواهد بر راه راست

قرار می دهد».^۶

این تعبیر دوم موضوع را می توانیم با نمودار شماره III نمایش دهیم. و چون نمودارهای II و III را با یکدیگر مقایسه کنیم، بلافاصله اختلاف اساسی میان این طرز تصور و طرز تصور نخستین را درخواستیم یافت.



با مقایسه این امر آشکار می شود که در دستگاه دوم چنان نیست که مانند دستگاه اول آدمی در مقابل راهنمایی خدا با اهتداء «راه یافتن» یا ضلال «گمراه شدن» واکنشی نشان دهد، بلکه در مقابل هُدًى با اهتداء و در مقابل اِضلال «گمراه کردن» با ضلال «گمراه شدن» واکنش نشان می دهد. و این معادل با این گفته است که، بنابراین نظر، دیگر آدمی آزاد نیست که در مقابل راهنمایی خدا یکی از دو راه اهتداء یا ضلال را انتخاب کند. چنان می نماید که همه چیز از پیش معین و مسجل شده است. ضلال «گمراه شدن» چیزی جز نتیجه مستقیم و ضروری اِضلال یعنی گمراه کردن خدا نیست. و در مقابل این فعل «گمراه کردن» خدا هیچ کس نمی تواند ایستادگی کند، و در چنین حالتی حتی پیغمبر هم نمی تواند، بنابر آنچه مکرّر در قرآن آمده، امید آن داشته باشد که کسی را که چنین شده به راه راست باز گرداند.

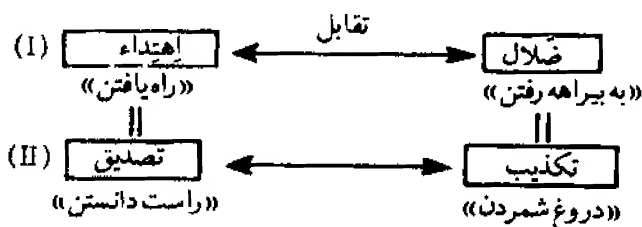
بدین ترتیب در مرحله آغازین این دستگاه دوم، تقابلی اساسی میان هُدًى «راهنمایی» و اِضلال «گمراه کردن» مشاهده می کنیم، و این تقابل در

تمام دستگاه امتداد پیدا می کند، و دو خط به دست می آید که از آغاز تا انجام به موازات یکدیگر حرکت می کنند.

وجود دو «روایت» مختلف از یک «سرگذشت» و تضاد میان آنها در قرآن جزاین نمی توانست که بعدها میان متفکران اسلامی مسائل دشواری را درباره مفهوم آزادی بشری و مسئولیت اخلاقی پیش آورد. چه اگر منحصراً لحاظ منطقی را در نظر بگیریم، ناچار به وجود تناقض منطقی این دو دستگاه متوجه خواهیم شد. چیزی که هست ایستگاه قرآن ایستگاه منطقی محض نیست. اندیشه قرآنی برسطحی آشکار می شود که به صورت اساسی با منطق عقل بشری تفاوت دارد، و تا زمانی که شخص خود را براین سطح از تفکر نگاه دارد، جا برای چنین مشکلی باقی نخواهد ماند. به هرصورت، خود قرآن مسئله آزادی بشری را به این صورت خاص مطرح نکرده است.

بہتر است به جای آنکه در مسئله کلامی آزادی بشری و عدل الاهی از این پیشتر رویم، به ساختمان درونی معنیشناختی تصور و مفهوم هدایت پردازیم که اجماعاً یکی از مهمترین مفاهیم قرآن است. پیشتر دیدیم که چگونه میدان واحدی در قرآن به دو راه مختلف متصور شده است. ولی هریک از دو دستگاه را که پایه قرار دهیم، به محض آنکه سهم بشری آغاز می شود، همان تقابل تصویری اهتداء و ضلال جلوه گرمی شود. این امر مشترک میان هردو دستگاه است. و این تقابل اهتداء و ضلال را تقریباً در همه جای قرآن می توان یافت؛ حقیقت آن است که این دو تصور یکی از رایجترین و فراوانترین جفتهای تصویری قرآن را می سازد.^۷

همان گونه که پیشتر گفتم، این جفت المثنایی در میدان معنیشناختی



۷ — سورة زمر، آیه ۳۸/۳۷؛ سورة بقره، آیه ۱۷۵/۱۷۰، وغیره.

دیگر دارد که جفت تصدیق — تکذیب در مقابل آیات الاهی است ولی جفت اول (I) چیزی دارد که آن را از جفت دوم (II) متمایز می سازد. برخلاف جفت دوم، تقابل اهتداء — ضلال، بدون آنکه تصویری ضمنی و اساسیتر، یعنی تصور «راه» وجود داشته باشد، غیرقابل فهم است. تصور راه کلمه کلیدی همه میدان است. به عبارت دیگر، تصور و مفهوم راه در این میدان معنیشناختی همان نقشی را دارد که مفهوم آیه در دیگری دارا است. در قرآن تصور راه با کلمات گوناگون بیان شده که سیل و صراط و طریق مهمترین آنها است.

به همین گونه کلمات اهتداء و ضلال نیز عده ای مترادف دارند. مثلاً به جای اهتداء گاه کلمات رُشدیا و رشاد به معنی «وارد شدن به راه راست» و قصد به معنی «راه به جانب مقصد درست را برگزیدن» استعمال شده است. برای ضلال (از فعل ضلّ) چندین کلمه مختلف در قرآن به عنوان مترادفات آن به کار رفته است: غِیمَة به معنی «از راه راست منحرف و سرگردان شدن» (مثلاً، سوره بقره، آیه ۱۵/۱۵)، قَسَطَ «از راه راست منحرف شدن و تجاوز کردن» (مثلاً سوره ص، آیه ۱۵-۱۴)، نَكَبَ یا نَكَبَ با همان معنی (مثلاً سوره مؤمنون، آیه ۷۶/۷۴)^۸، تَاة «در بیابان گم و سرگردان شدن» (مثلاً سوره مائده، آیه ۲۹/۲۶) و غَوَى، غَوَى (مصدر آن غَى و غَوَاة) «به بیراهه رفتن» (مثلاً سوره اعراف، آیه ۱۴۳/۱۴۳).

به آسانی می توان دریافت که در همه این تصوورها و مفاهیم تصور اساسی راه مندرج است. مسئله همیشه بدین صورت مطرح است: آیا آدمی راه راست را انتخاب می کند که او را به مقصد واقعیش که خدا و رستگاری روح او است می رساند، یا از این راه منحرف می شود و کورکورانه در بیابان بیخدایی سرگردان می ماند؟ ولی آنچه مهمتر است توجه به این امر است که راه مورد نظر تنها یک راه نیست؛ قطعیت این عنصر در تصویر راه به مفهوم قرآنی آن مستقیم بودن راه است.

۸ — وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنَّا كِبُونَ «آنان که به روز دیگر باور ندارند، از راه

راست منحرف می شوند».

راهی که خدا به وسیله آیات خود نشان می دهد، راه راست است. بدان معنی که اگر، بنا بر مدلول قرآن، تنها رفتن بر این راه را وجهه خود قرار دهید، شما را مستقیماً به منزلگاه نجات رهبری خواهد کرد. و این استقامت راه خدایی با کجی (عوج) همه راههای دیگر تضادی آشکار دارد. کجی به آن معنی که به جای رساندن به مقصد شما را از آن دور می کند.

وَإِنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَيْنَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ

«وآنکه این راه راست من است، پس از آن پیروی کنید و از راههای

[دیگر] پیروی نکنید که شما را از راه او جدا می سازد».^۹

در اینجا نیز بار دیگر دو تصور را مشاهده می کنیم که همچون دواصل متعارض با یکدیگر تقابل پیدا می کنند: راستی و کجی در میدان معیشتناختی تصور راه. آشکار است که «راست» و «کج» در اینجا از کلمات ارزشی هستند، چه دو ارزش دینی را نمایش می دهند که یکی مثبت است و دیگری منفی. تضاد و تقابل از آن جهت با وضوح خاصی مشهود است که قرآن کافران را چنان توصیف می کند که پیوسته در آن می کوشند که راه «راست» خدا را «کج» کنند:

لَمْ يَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ يَبْغُونَهَا عِوَجًا

«چرا در آن می کوشید که هر که را ایمان آورده است از راه خدا منحرف

سازید و آن را کج می خواهید؟»^{۱۰}

لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ

«نفرین خدا بر ستمکارانی که مردمان را از راه خدا منحرف می کنند و

آن را کج می خواهند و به روز دیگر کافرند».^{۱۱}

درباره این مفاهیم که، چنانکه هم اکنون دیدیم، میدان معیشتناختی

۹ — سورة انعام، آیه ۱۵۴/۱۵۳.

۱۰ — سورة آل عمران، آیه ۹۹/۹۴، عِوَجًا به جای مُغْوَجَةً.

۱۱ — سورة اعراف، آیات ۴۳ — ۴۲/۴۵ — ۴۴.

گسترده مستقلی می سازند، باید در نظر داشته باشیم که این مفهوم اخیر راه به هیچ وجه میدان جدیدی نبوده است که به توسط قرآن برای نخستین بار در واژگان عربی وارد شده باشد. برخلاف، میدانی بسیار قدیمی بود. پیش از آن در جاهلیت وجود داشت، و در آنجا دارای نقشی عمده بود، با این تفاوت که در جاهلیت از لحاظ «مادی» اهمیت داشت در صورتی که در اسلام اهمیت آن کاملاً به استعمال مجازی آن بستگی پیدا کرد.

برای مردمانی که در بیابان زندگی می کردند، مسئله شناختن راه راست یا گم شدن در میان توده های ریگ طبیعتاً مسئله حیات و ممات بود. در آن روزگاران هر قبیله سرزمین بیابانی مخصوص به خود داشت. در داخل محدوده آن سرزمین یافتن راه درست چندان کار دشواری نبود، ولی هریک از افراد قبیله، در آن هنگام که از سرزمین ملکی آن قبیله بیرون می رفت، دیگر وسیله ای برای یافتن راه راست و درست نداشت و خود را با توده ریگی بی سروبن مواجه می دید آکنده از «ترسها و بیمها» (آهوال)، که غالباً توصیف آنها در اشعار آمده است، و بیابان در نظر وی همچون غولی جلوه گرمی شد که هر آن ممکن بود دهان باز کند و او را طعمه خود سازد. با چنین اوضاع و احوالی فهم این مطلب به کمال آسانی ممکن است که اعراب جاهلیت شبکه کاملی از مفاهیم و تصوورها می داشته باشند که متکی بر هُدی و «راه» بوده باشد. گونه های مختلف راهها را تشخیص می دادند، و بیابان را بنابر خصوصیت همین راهها به نامهای گوناگون نامگذاری می کردند، یعنی بنابر آنکه مثلاً آب داشته باشد یا نداشته باشد، و راه روشن و آشکاری از آن بگذرد یا نه، و نظایر اینها. برای آنکه مثال واحدی از میان مثالهای متعدد آورده باشیم، باید بگوییم که کلمه یَهماء مخصوصاً به بیابان پرمخاطره ای گفته می شد که مطلقاً کسی نمی توانست بگوید که راه آن از کدام طرف است، و دشت وسیعی از ریگ بود که هیچ جای پای کوفته ای بر آن مشاهده نمی شد. حتی برای عبور کردن از چنین بیابانی در زبان عربی فعل خاص (عَسَفَ) وجود داشت:

....مُعْتَسِفٌ الْأَرْضِ مُقْفِرٌ جَهْلٌ

«مردی که در بیابان بدون شناختن راه سفر می کند (معتسف از عَسَفَ)،

تنها (یعنی جدا مانده از همراهان)، و کاملاً بدون آشنایی با محل».^{۱۲}
و مرد ابلهی که عادت وی آن باشد که با گام نهادن در این گونه جاهای
خطرناک برای خود در دسر ایجاد کند، عِسیف (مشتق از ریشه عَسَفَ) خوانده
می شد. ترکیب جالب توجهی از این مفاهیم در لایمة العرب معروف شَنَقَرُ
چنین آمده است:^{۱۳}

وَلَسْتُ بِمِجْبَارِ الظَّلَامِ إِذَا انْتَحَتْ * هُدَى الْهَوَجْلِ الْعِسیفِ يَهْمَاءُ هَوَجْلُ
«من مردی نیستم که در تاریکی شب پریشان و حیران شوم، در آن
هنگام که بیابان پر دامنه بی نشانی ناگهان پیش می آید و قدرت راهیابی مرد
احمق و بی فکر را از او سلب می کند».

ولی نکته جالب توجه آن است که همه این کلمات را بیشتر به معنای
حرفی و «مادی» آنها می فهمیدند. میدان معنی شناختی ساخته شده با این
کلمات، در جاهلیت هیچ گونه دلالت دینی نداشت. برای مثال خود کلمه هُدَى
را در نظر بگیرید. معنی آن «راهنمایی» به معنای مجرد این کلمه نبود؛ بیشتر به
صورت ملموس به معنای «نشان دادن راه» و مخصوصاً در بیابان بود. کلمه
هادی — که اسم فاعل از فعل هَدَى «راهنمایی کردن» است — در جاهلیت به
مردی گفته می شد که کارشناس دریافتن راههای بیابانی بود، و حرفه وی عبور
دادن مسافران از بیابان و سالم به مقصد رساندن آنان بود. گذشتن از بیابان خطر
فراوان داشت، و حتی راهنمایان حرفه ای نیز ممکن بود در هر لحظه راه را گم
کنند. و این مایه فخر و شادمانی فراوان بود که کسی در این کار بتواند بهتر از
راهنمایان حرفه ای عمل کند. عَیید بن الأبرص در یکی از اشعار خود در این باره
تعبیر زیبایی دارد:

هَذَا وَدَاوِيَّةٌ يَعْمَى الْهُدَاةُ بِهَا * نَاءٍ مَسَافَتُهَا كَالْبُرْدِ ذِي مَوَمَةٍ
جَاوَزَتْهَا يَلْعَنُ الدَّاءُ
«بس است! (بهتر است موضوع صحبت را عوض کنیم). و از بیابان

۱۲ — عَیید بن الأبرص، دیوان، چهارده، ۲.

۱۳ — بیت ۱۹.

وسعی که راهنمایان حرفه‌ای در آن گم می‌شوند، و دامنه آن دراز و همچون بُرد یمانی گسترده است، با شتر نیرومند بلند قامت گذشتم».^{۱۴}

از اینجا معلوم می‌شود که در آن روزگاران هادی خوبی بودن یا هادی مجربی در سفر همراه داشتن، چه اندازه اهمیت داشته است. در جهان قرآنی نیز مفهوم هادی جایگاهی با اهمیت حیاتی دارد. چیزی که هست در قرآن هادی خود خدا است که هرگز راه را گم نمی‌کند و بنابراین قابل اعتماد مطلق است. قرآن به این تصوّر کاملاً جنبه روحانیت بخشیده، و آن را از مادیترین جنبه زندگی بشری به سطح و تراز نگرش دینی انتقال داده است. در آغاز تصویری وابسته به تجربه گذشتن واقعی از یک بیابان بود. اکنون در قرآن تصوّر و مفهومی دینی و وابسته به جریان زندگی بشری است که آن را مجازاً همچون بیابان پردامنه‌ای تصوّر کرده است که آدمی باید از آن بگذرد.

درست چیزی شبیه به این، و به صورتی طبیعی، برای خود تصوّر «راه» پیش آمده است. صراط^{۱۵} و سیل که در قرآن بهترین کلمات نماینده «راه» هستند، در این کتاب آشکارا به معنای دینی به کار رفته‌اند. این دو کلمه در قرآن کاملاً مترادف با یکدیگر به کار رفته‌اند، و به آن دسته از کلمات کلیدی تعلق دارند که در نمایاندن ساختمان اساسی جهانبینی قرآن سهمی عمده دارند. در دوره‌های پیش از اسلام نیز شاعران این دو کلمه را به کار می‌بردند، ولی همیشه منظورشان غیر دینی و مادی بود.

برای آنکه حق مطلب ادا شده باشد، باید بگوییم که بحث در چند کلمه کلیدی نیست که جدا جدا در نظر گرفته شده باشند. سراسر میدان معنیشناختی «راه» در قرآن معنای نمادی ژرف پیدا کرده است. به عبارت دیگر، قرآن تمام میدان تصویری را، با همه کلمات فردی سازنده آن، از تراز مادی

۱۴ — دیوان، چهل و یک، ۱۳—۱۲.

۱۵ — این کلمه وامی قدیمی از کلمه لاتینی *ستراتا* (*strata*) به معنی «راه سنگفرش شده»

یا اصطلاحاً «راه رومی» است. در دیوان عبید بن الابرص به صورت جمع *صُرُوط* به معنی راههای معمولی آمده. اعراب جاهلی، تا آنجا که از روی ادبیات برجای مانده از ایشان می‌توان داوری کرد، ظاهراً هیچ خاطره‌ای از این ریشه اصلی نداشته‌اند.

اندیشه به تراز دینی آن انتقال می دهد، و به آن روحانیت می بخشد، و دستگاه مجازی مفاهیم را که بدین ترتیب تشکیل می شود همچون پایه ای قرار می دهد و برآن فلسفه دینی را بنا می کند.

۳ - عبادت همچون وسیله ای برای ارتباط

همان گونه که پیش از این اشاره کردیم، ارتباط میان خدا و انسان، خواه شفاهی و خواه غیر شفاهی، نمودی یکطرفی نیست بلکه دوطرفی و متعakis است. متناظر با ارتباط از نوع شفاهی خدا با انسان که چیزی جز وحی نیست، دعا که خواندن خدا به توسط انسان است به امید یاری و دستگیری، نوع ارتباط شفاهی است که جهت صعودی دارد. به همین ترتیب، ارتباط غیرشفاهی از جانب خدا که فرو فرستادن آیات غیرشفاهی است، نظیری در عبادت بشری دارد که در اسلام **صَلَات** («نماز») نامیده می شود. در حقیقت **صَلَات** یا عبادت را از دیدگاههای مختلف می توان مورد نظر قرار دارد. ولی از دیدگاه خاص بحث کنونی ما، نوع غیرزبانی ارتباط در جهت صعودی، یعنی از جانب انسان به جانب خدا محسوب می شود، چه «بیان و تعبیر» تنزیه و تقدیس عمیقی است که بنده در برابر خدای قادر متعال ابراز می دارد. انسان، به جای آنکه تنها کلمات و آیات خدا را به صورت انفعالی دریافت کند، مأموریت و دستور مؤکد یافته است که احساس تقدیس و تنزیه خویش را به شکل مثبت به وسیله انجام دادن یک دسته از اعمال بدنی همراه با کسانی که دراین احساس باوی شریکند، آشکار سازد.

در **صَلَات** («نماز») البته عناصر شفاهی نیز هست، چه علاوه بر حرکات بدنی خاص، قرائت بعضی از آیات قرآنی و ادای شهادتین و درود فرستادن

بر پیغمبر (ص) و غیره نیز سهم مهمی در این عبادت دارد^{۱۶}. ولی باید توجه داشته باشیم که عناصر شفاهی نماز، یعنی کلمات، در اینجا به صورتی جز آن صورت که در دعا به کار می‌روند استعمال می‌شوند، چه این کلمات در نماز با تشریفات و شعائر خاص به کار می‌رود؛ همه کلمات در نماز اهمیت شعاعری دارند، در صورتی که در دعا به صورت بیان اندیشه شخصی و بیان احساسات در لحظه خاص به کار می‌روند. خلاصه آنکه شخص در دعا آنچه را می‌گوید به «قصد» می‌گوید و همان را می‌خواهد. در صورتی که در صلات کلماتی که شخص ادا می‌کند بیان اندیشه‌های شخصی او نیست، بلکه طبیعت نمادی دارد، بدین معنی که جزئی از عمل شعاعری را تشکیل می‌دهد. عنصر شفاهی در صلات به هیچ وجه شفاهی به معنی متعارفی این کلمه نیست. از این گذشته، آنچه در نماز اهمیت دارد شکل کلی عبادت است که بسیار دور از شفاهی است. روی هم رفته راه ارتباطی غیر شفاهی از انسان به جانب خدا است؛ راه بشری برقرار کردن تماس مستقیم با خدا به میانجیگری شکل خاص عبادت واجب شده از جانب خدا است.

صلات، نه از جهت اسم بلکه از لحاظ روح آن، به روزگاران پیش از اسلام می‌رسد. در همه احادیث معتبر این مطلب مورد قبول است که پیغمبر اسلام، به پیروی از سنت مرسوم میان بعضی از متدینان مکه، هر سال چند روز از کارهای دنیوی دست می‌کشید و برای عبادت به غاری در کوه جراء نزدیک مکه می‌رفت. و بنا بر احادیث، این عمل پیغمبر (ص) چندین سال دوام داشت تا آنکه سرانجام وحی بر وی نازل و به پیامبری معبوث شد. این عبادت پیش از بعثت در حدیث به نام تَحَنُّث خوانده شده است. با آنکه ریشه این کلمه درست شناخته نیست، قطعی است که مقصود از آن بعضی از اعمال و افعال عبادتی بوده است. و شاید بتوانیم آن را مرحله پیش از اسلامی صلات بدانیم.

به هر صورت، نماز یا شکل شعاعری عبادت به زودی یکی از سازمانهای

۱۶ — «عبادت مشتمل است بر گفتار و کردار و خودداری [از بعضی اعمال]» (الضَّالَّه قَوْلٌ وَعَمَلٌ وَإِسْلَامٌ)،

عمده اسلام شد، و به عنوان برجسته ترین سیمای اجتماع نوساخته مسلمانان در میان واجبات دینی جایگاه مهمی پیدا کرد. در اینجا ضرورتی ندارد که وارد جزئیات این عبادت شویم.^{۱۷} کافی است گفته شود که سُجود (از فعل سَجَدَ) که اوج این عبادت است و در آن مؤمنان پیشانی خود را در مقابل موضوع عبادت یعنی خدا به خاک می ساینند، در میان اعراب پیش از اسلام شناخته بود و آن را عالیت‌ترین وسیله ادای احترام و تکریم می شمردند. مثلاً نَابِغَةُ شاعر جاهلی درباره زیبایی سحرآمیز دختری چنین گفته است:^{۱۸}

أَوْ دُرَّةٍ صَدْفِيَّةٍ غَوَاضُهَا * بَهَجٌ مَتَى يَرَهَا يُهْلٌ وَيَسْجُدُ

.....

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطِ رَاهِبٍ * عَبَدَ الْإِلَهَ صَرُورَةً مُتَّعِبِدٍ

«یا (آن دختر همچون) مروارید صدفی است که صیدکننده آن از دیدنش شادمان می شود و بانگ ستایش بر می دارد و پیشانی بر خاک می ساید».

«اگر آن دختر خود را بر راهب سپیدموی مجردی که سراسر عمر را به عبادت گذرانده است آشکار کند، آن راهب به پرستش خدا خواهد پرداخت».

و اما درباره معنی اساسی صلاة این را می دانیم که فعل صَلَّی عموماً به معنی «درود فرستادن و برکت و رحمت برای کسی خواستن» است، و این معنی در ادبیات قرآنی و پیش از قرآن هردو وجود دارد.^{۱۹}

أَعْشَى در توصیف خوب نگاه داشتن شراب چنین گفته است:

وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي ذَنْهَا * وَصَلَّى عَلَى ذَنْهَا وَارْتَسَمَ

«و (فروشنده شراب) آن را با خمره اش در برابر باد نهاد و برای

۱۷ - برای اطلاع از این تفصیلات به ا.ا. گنوی، عبادت در اسلام، مدرس، ۱۹۲۵ -

E.E. Calverly, Worship in Islam - مراجعه کنید.

۱۸ - دیوان، ص ۵۲، بیت ۲؛ ص ۵۴، بیت ۲.

۱۹ - صَلَّی عَلَى فلان = دعا له بخیر، بازگذاشته سوره توبه، آیه ۸۵/۸۴، و آیه ۱۰۴/۱۰۳؛ سوره

احزاب، آیه ۴۳/۴۲ بعضی از مثلثهای قرآنی است.

خمره اش طلب برکت کرد و از خدا یاری خواست (تا شراب ترش نشود)». ۲۰
ولی مهمتر از این برای منظور ما این امر است که در جاهلیت کلمه
صلاة گاه به معنایی استعمال می شده که بسیار به تصور قرآنی آن نزدیک است.
مثلاً از عَثْرَة در مدح خسرو انوشیروان این بیت بسیار جالب توجه برجای
مانده است: ۲۱

نُصَلِّي نَحْوَهُ مِنْ كُلِّ فَجٍّ * مُلَوِّكِ الْأَرْضِ وَهَوَّلِهَا إِمَامُ

«همه شاهان زمین از هر جای جهان (معنای تحت اللفظی: از هر
گذرگاه دره‌ای) به او ادای احترام می کنند؛ همه مردمان روی زمین روبه سوی
او می کنند».

کلمه إِمَام که در این شعر آمده جالب توجه است. به معنی نقطه‌ای
است که نظر به آن معطوف و متوجه می شود. بدین معنی مترادف با یکی از
اصطلاحات مهم قرآنی مندرج در میدان صلاة یعنی قِبَله است که از لحاظ فنی
به معنی جهتی است که روی مؤمنان در نماز باید بدان سو باشد. آنچه اهمیت
دارد اینکه همین شاعر در شعر دیگری در مدح انوشیروان کلمه قِبَله را چنین
آورده است: ۲۲

يَا قِبْلَةَ الْقَصَادِ يَا تَاجَ الْعُلَا *....

قَصَاد جمع قاصد یعنی «کسی که قصد و آهنگ چیزی می کند»
است، یا «کسی که خواستار رفتن به طرف چیزی است». بنابراین معنی مصراع
فوق چنین می شود: «ای کسی که روی همه مردمان به جانب تو است، و ای
افسر بزرگوار!».

چنانکه آشکار است، در اینجا محتوی مادی صلاة با صلاة اسلامی

۲۰ — در لسان العرب، دوازدهم، ص ۲۴۲. إِرْتَسَمَ به صورت «به دعا از خدا حمایت
خواستن» ترجمه شده، ولی بنابر نظر ابو حنیفه این فعل در اینجا به معنی «در خمره را خوب بستن و مهر
کردن» است.

۲۱ — دیوان، ص ۱۶۴، بیت ۱۶.

۲۲ — دیوان، ص ۱۷۱، بیت ۸.

تفاوت دارد، ولی ساختمان صوری همان است؛ تنها تفاوت در آن است که در اینجا قبله، به جای آنکه در جهت خانه کعبه باشد، کاخ سلطنتی شاهنشاه ایران است، و خود عبادت به جای آنکه پرستش خدا باشد پرستش شاهنشاه است.

فصل هفتم

رابطه تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان — ارتباط زبانی —

۱ — سخن خدا (کلام الله)

همان گونه که چندین بار پیش از این تکرار شد، رابطه تبلیغی یا ارتباطی میان خدا و انسان از دید قرآنی دوجانبه است: (۱) از خدا به انسان و (۲) از انسان به خدا. در فصل گذشته از گونه غیرشفاهی این ارتباط سخن گفتیم. چنانکه در آنجا گفتیم، گونه شفاهی که موضوع بحث فصل حاضر است، در آخرین تحلیل چیزی جز حالت خاصی از یک نمود ارتباطی کلی میان خدا و انسان نیست که به صورت غیرشفاهی خاص تجسم پیدا می کند. و چون چنین است، آنچه درباره ساخت اساسی ارتباط غیرشفاهی گفته شد، روی هم رفته، تا آنجا که به جانب خدا انسان موضوع مربوط می شود، در مورد ارتباط شفاهی نیز قابل تطبیق است. به عبارت دیگر، وحی چیزی جز حالت خاصی از تنزیل آیات نیست. تنها چیزی که هست اینکه، وحی چندان متمایز از اشکال دیگر «فروفرستادن» یا تنزیل است که باید به عنوان گونه خاص جداگانه درباره آن بحث شود. و این نیز همان دید قرآنی درباره این مسئله است. در قرآن، برای وحی مقام خاص اختصاص یافته است. همچون چیزی خارق العاده و اسرارآمیز جلوه گر می شود که راز آن بر عقل متعارفی آدمی قابل گشوده شدن نیست. و بنابراین میانجیگری شخصی به نام «پیغمبر» برای دریافت آن ضرورت دارد. از این لحاظ، آن آیات که خدا بدین صورت خاص فرو می فرستد، کاملاً متفاوت با آیات دیگری است که «طبیعی» هستند و بنابراین

در دسترس هر موجود بشری که قابلیت «فهم درست» داشته باشد قرار دارند. باید بگوییم که یکی از برجسته ترین و متمایزترین نشانه های سه دین بزرگ از ریشه سامی، یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام، که مشترک میان همه آنها است، این است که سرچشمه تاریخی و آخرین ملاک تضمین و حقیقت تجربه دینی مؤمنان در این واقعیت ابتدایی واصلی است که خدا خود را بر موجودات بشری آشکار کرده است. ووحی در اسلام بدان معنی است که خدا «سخن می گوید»، و خود را به میانجیگری زبانی که قابل فهم بشر است آشکار می سازد. این مهمترین و اصلیتزین واقعیت است. بدون صورت گرفتن این فعل اصلی و ابتدایی از جانب خدا، بنابر فهم اسلامی کلمه دین، هیچ دین واقعی نمی توانسته است بر روی زمین پیدا شود.

پس مایه شگفتی نیست که اسلام از همان آغاز بی اندازه متوجه به زبان بوده باشد. اسلام در آن هنگام ظهور کرد که خدا سخن گفت. همه فرهنگ اسلامی با این واقعیت تاریخی آغاز کرد که انسان با زبانی که خود سخن می گفت طرف خطاب خدا شد. این عمل موضوع ساده «فرو فرستادن» یک کتاب مقدس به توسط خدا نبود. در درجه اول بدان معنی است که خدا «سخن گفت». و این درست همان معنی وحی است. وحی اساساً مفهومی زبان شناختی است.

اکنون وحی بدین معنی، در زمینه های قرآنی، دوجنبه متفاوت ولی با اهمیت برابر دارد. یکی از آنها مربوط به سخن و کلام بودن آن به دقیقترین معنی فنی کلام و متمایز از لسان «زبان» است. جنبه دیگر به این واقعیت وابسته است که از همه زبانهای فرهنگی که در زمان ظهور اسلام در دسترس بود، خدا عمداً زبان عربی را همچون وسیله تکلم خود برگزید نه برحسب تصادف و اتفاق، و این مطلبی است که قرآن درباره آن تأکید کرده است. با استفاده از اصطلاحات سوسوری^۱ می توانیم میان این دوجنبه بدین شکل تمایز قائل شویم که بگوییم اولی جنبه کلامی مسئله است و دومی جنبه زبانی و

لسانی، چه کلام و لسان عربی اجمالاً متناظر با پارول (parole) و لانگ (langue) فرانسه‌اند که دُوسُور آنها را به کار برده است. این هردو جنبه بعدها تأثیر فرهنگی شدیدی در تاریخ اندیشه اسلامی پیدا کرد، و به تدریج که پیش می‌رویم اهمیت آنها بهتر واضح خواهد شد. نخست توجه خود را به جنبه سخنی و کلامی وحی معطوف می‌داریم.

در ابتدا توجه خواننده را به این نکته جلب می‌کنیم که وحی، بنابر طرز تصور قرآنی نسبت به آن، کلام خدا است. وحی = کلام الله. و این تأویل و تفسیری است که مکرر در قرآن آمده است، و چیزی نیست که از پیش خود ساخته باشیم. به آسانی می‌توان دریافت که این امر از لحاظ موضوع بحث فصل حاضر حایز اهمیت فراوان است. آوردن یکی دو مثال از قرآن ما را در این خصوص متقاعد می‌سازد. مثلاً در آیه ۶ از سوره توبه چنین آمده است:

وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

«و اگر یکی از مشرکان از تو [ای محمد] پناه خواست، او را در پناه خود گیر تا کلام الله را بشنود».

آشکار است که «سخن خدا» اشاره به چیزی است که خدا به پیامبرش گفته، یعنی اشاره به وحی است که بر او نازل شده است. همچنین در آیه ۷۵/۷۰ از سوره بقره ضمن اشاره به وحی شدن شریعت موسی چنین آمده است:

أَفَتَقْلَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ

«آیا امید آن دارید که به شما ایمان آورند و حال آنکه گروهی از ایشان «سخن خدا» (کلام الله) را می‌شنیدند و پس از فهمیدن آن را از پیش خود و دانسته تحریف می‌کردند».

خود امکان باز گرداندن وحی به صورت تحلیلی تر «کلام خدا» به وضوح نشان می‌دهد که این نمود از لحاظ معنی‌شناختی دو نقطه تأکید متفاوت

دارد: (۱) خدا و (۲) کلام. به عبارت دیگر این مفهوم بر روی دو پایه ایستاده است.

هنگامی که تأکید مخصوصاً بر روی پایه اول یعنی خدا است، و تمام نمود از این ناحیه در معرض دید واقع می شود، مفهوم وحی به معنی طبقه خاصی از کلمات است که نمی توان آنها را به صورت خاص در هیچ جنبه ای از رفتار کلامی متعارفی انسان مورد انطباق قرار داد، همچون وحی و تنزیل و غیره. تنزیل را هرگز نمی توان در اشاره به عمل سخن گفتن میان یک انسان و انسان دیگر به کار برد. معنی «اساسی» این کلمه، که در آن، در این مورد، ریشه شناسی با وضوح خاص احساس می شود، مانع آن است که بتوان این کلمه را جز در ارتباط فوق طبیعی به کار برد. چه ریشه ای که کلمه از آن مشتق، می شود به معنی «فرود آمدن» است و بنابراین تنزیل به معنی «سبب فرود آمدن (چیزی) شدن» است. و اما در مورد وحی، باید توجه داشته باشیم که این کلمه گاه در اشاره به ارتباط بشری یا حتی ارتباط جانوری به کار می رود که غالباً در شعر جاهلی دیده می شود، ولی حتی در چنین موارد هم کلمه را تنها وقتی می توان به کار برد که ارتباط مورد بحث، خواه انسانی خواه حیوانی، در وضعی فوق العاده صورت بگیرد و پیوسته با گونه ای محرمانگی و اسرارآمیزی همراه بوده باشد. از این نکته پس از این، هنگامی که از ساخت معنای این کلمه مهم در قرآن بحث خواهیم کرد، با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

اکنون کافی است به این نکته توجه شود که وحی، چون از این زاویه دیده شود، کلام به معنای طبیعی و متعارفی این کلمه نیست. و اگر گاهی پیشتر رویم و تأکید و تکیه مطلق را بر این پایه نخستین مفهوم قرار دهیم، وحی عنوان یک رازخداشناختی پیدا می کند که در یافت آن به وسیله اندیشه تحلیلی آدمی امکانپذیر نخواهد بود. نمود وحی، از این لحاظ، چیزی اساساً اسرارآمیز و تحلیل ناپذیر است؛ چیزی است که تنها باید به آن ایمان داشت.

ولی این مطلب را نباید فراموش کنیم که مفهوم وحی پایه و مبنای دیگری با همین اهمیت دارد که آن را قابل آن می سازد که به طریق عادی در معرض تجزیه و تحلیل واقع شود. وحی، چنانکه پیشتر یادآور شدم، از جنبه

معنیشناختی برابر با کلام الله است. اگر، به جای آنکه تأکید را انحصاراً بر دومین سازنده آن قرار دهیم، مسئله را از زاویه نخستین عنصر، یعنی کلام، نگاه کنیم، ناگهان متوجه خواهیم شد که وحی، در آخرین تحلیل، گونه‌ای از کلام و سخن است. و اگر چنین نمی بود قرآن کلمه کلام را در توصیف وحی به کار نمی برد.

بنابراین مقاومت در برابر رسیدن به این نتیجه دشوار است که، تا آنجا که به کلام خدا مربوط می شود، وحی امری اسرارآمیز است و وجه مشترکی با رفتار زبانشناختی بشری ندارد، و تا آن حد که به کلام بودن آن ارتباط پیدا می کند، می بایستی همه خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد. حقیقت آن است که قرآن کلمات دیگری را نیز برای اشاره به وحی به کار برده است که معمولاً در مورد محصولات متعارفی سخن به کار می روند؛ و از این جمله است، مثلاً، کلمه که در آیه ۲۴/۲۳ از سوره شوری آمده است:

وَيَمُحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ

«و خدا با کلمات خود باطل را محو و حق را تثبیت می کند».

قول کلمه دیگری از این قبیل است؛ آشکارا شایعترین همه اصطلاحات وابسته به رفتار کلامی آدمی است. قَالَ یعنی «کسی چیزی گفت» یکی از کلماتی است که از زمانهای باستانی تا کنون بسیار در زبان عربی به کار رفته است. چندان متداول است که هیچ توضیحی لازم ندارد. هرکس معنی آن را می داند. در ارتباط با موضوع مورد بحث، توجه به این مطلب حائز اهمیت است که خود قرآن غالباً این کلمه را برای اشاره به محتوی وحی خود به کار می برد.

مثلاً در آیه ۵ از سوره مُزَّمِّل خطاب به حضرت محمد (ص) چنین آمده

است:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

«همانا گفتار سنگینی بر تو فرو خواهیم فرستاد».

باید توجه داشت که خدا در اینجا به وحی خود با معمولیترین کلمه

مربوط به گفتار بشری یعنی قول اشاره کرده، هرچند صفت بسیار نیرومند ثقیل «سنگین» را به دنبال آن آورده است.

نتیجه‌ای که ازین بحث باید بگیریم آن است که، هرچند خود وحی نمودی است که ماورای هر مقایسه قرار دارد و تجزیه و تحلیل نمی‌پذیرد، با وجود این سیمایی از آن هست که می‌توانیم به صورت تحلیلی به آن نزدیک شویم، و در آن بکوشیم که ساخت اساسی مفهوم و تصوّر آن را از طریق ملاحظه کردن آن همچون یک حالت نهایی یا استثنایی رفتار زبانشناختی مشترک میان همه موجوداتی که «سخن می‌گویند» اکتشاف کنیم.

آنچه وحی را به صورت چنین نمود زبانشناختی خاص غیر طبیعی درمی‌آورد، این است که در آن سخنگو خدا و شنونده انسان است. و این بدان معنی است که تکلم در اینجا میان مقام فوق طبیعی و مقام طبیعی هستی صورت می‌گیرد، و چنان است که تعادل وجود شناختی میان متکلم و مستمع وجود ندارد. یک سخنگوی بشری با موجود بشری دیگر سخن می‌گوید و سخن او فهمیده می‌شود. میان یک انسان و، مثلاً، یک اسب نمی‌تواند، جز به مجاز و استعاره، ارتباط زبانی وجود داشته باشد، چه میان یک انسان و یک جانور، هراندازه این جانور با هوش باشد، در تراز هستی برابری وجود ندارد. بیشترین چیزی که ممکن است در چنین حالتی امکانپذیر باشد، مبادله علامات غیرشفاهی یا ماورای زبانشناختی است. از عترة شاعر مثال جالب توجهی در ارتباط با این مسئله در دست است.

وی در مُعَلِّقَة معروف خود به صورتی بسیار مؤثر و انگیزنده تجربه‌ای را که از این ارتباط غیرشفاهی با اسب داشته بیان کرده است. رابطه صمیمانه — و شاید بتوان گفت تقریباً شخصی — میان شاعر و اسبش در میان اعراب ضرب‌المثل شده است.

در این اشعار عترة از مرگ غم‌انگیز اسبش در میدان کارزار سخن گفته است. اسب خونالوده است. با چند سرنیزه که در سینه‌اش فرو رفته، خود را جمع کرده و به گوشه‌ای کشیده است و دیگر نمی‌تواند از جای بجهد و به جانب دشمن بتازد. «سپس با اشک روان و ناله غم‌انگیز به شکایت پرداخت.

اگر از مبادله کلمات آگاهی می داشت، رنجهای خود را برای من بیان می کرد. و اگر می دانست که چگونه باید سخن بگوید، با من سخن می گفت»^۲

یک انسان و یک جانور به دو دلیل نمی توانند ارتباط زبانی با یکدیگر داشته باشند: (۱) فقدان دستگاه علامتی مشترکی میان آنان و (۲) اختلاف اساسی وجود شناختی. و چون بدین صورت تجربیدی سخن گفته شود، همین مطلب را می توان درباره عدم امکان نظری ارتباط کلامی میان خدا و انسان صحیح دانست، چه در اینجا نیز دستگاه علامتی مشترکی میان این دو وجود ندارد، و یک اختلاف وجودشناختی اساسی آنان را از یکدیگر جدا می کند.

ولی، در مورد وحی قرآنی، نخستین مانع مربوط به دستگاه علامتی مشترک با این واقعیت از میان برداشته شده که خدا خود زبان عربی را همچون دستگاه علامتی مشترک میان خود و انسان برگزیده است. ولی مانع دوم وجودشناختی چنان نیست که به این آسانی بتواند از میان برداشته شود. و فوق العاده بودن این نمود از همین جا آشکار می شود. چه در اینجا ارتباط اصیل زبانشناختی میان دو تراز و سطح هستی که جهانهای جدا از یکدیگرند و میان آنها فاصله بینهایتی از جدایی اساسی وجود دارد، صورت می گیرد. و با وجود این خدا با انسان سخن می گوید، و انسان کلمات را می شنود و می فهمد. و وحی همین است. چگونه این نمود فوق العاده را توضیح کنیم؟ یا بهتر بگوییم، چگونه خود اعراب آن زمان با آن رو به رو می شدند و چه طرز تصویری از این حادثه شگفت انگیز برای خود می ساختند؟ هدف عمده ما در نیمه اول این فصل یافتن پاسخ همین پرسش است.

ولی پیش از پرداختن به این مسئله دشوار، باید در آن بکوشیم که معنای اصلی کلمه وحی را که مهمترین کلمه در میان کلمات عربی برای معرفی این نمود است، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم.

۲- معنی اصلی کلمه وحی

خوشبختانه وحی از کلماتی است که در شعر جاهلی مکرر به کار رفته، و همین امر تجزیه و تحلیل ساخت تصوّر اصلی یعنی پیش از قرآنی آن را آسان می‌کند. از میان نمونه‌های گوناگون استعمال آن، به عنوان شرایط معنی‌شناختی اساسی آن، سه نکته ذیل را جدا خواهم کرد.

(۱) در درجه اول «ارتباط» است. برای هموار کردن راه تجزیه و تحلیل، چنان دوست دارم که در این نقطه یک تصوّر روانشناختی را معرفی کنم و آن «کلمه رابطه دوشخصی» است، و در آغاز بگویم که «ارتباط» به صورت عام از لحاظ معنی‌شناختی به طبقه کلمات رابطه دوشخصی تعلق دارد. آیا این گفته به چه معنی است؟ بهتر است به اختصار بیان کنم که مقصودم از «کلمه رابطه دوشخصی» چیست. طرز تصوّر و دریافت، همان گونه که اکنون خواهیم دید، نقشی بسیار مهم در تحلیل ساخت معنی‌شناختی وحی دارد.

در تحلیل معانی کلمه به صورت عام، غالباً توجه به اشخاصی که در امر دخالت دارند بسیار سودمند واقع می‌شود، و مقصود ما از «شخص» در این زمینه اشخاص ایفا کننده نقش در نمایش است. به عبارت دیگر، غالباً برای ما دانستن این امر به عنوان نخستین گام در تحلیل معنی‌شناختی سودمند است که چند شخص — نمایشگر — باید بر روی صحنه باشند تا حادثه‌ای که کلمه به آن اشاره می‌کند بتواند عملاً واقع شود. و این البته تنها منحصر به حالاتی است که اندیشه «شخص» در خود ساخت معنی دخالت می‌کند. میزی در آنجا هست که مردمان پشت آن بنشینند، و کتابهایی که بخوانند، ولی ساخت معنی «میز» یا «کتاب» محتوی اندیشه «شخص» به عنوان یکی از سازنده‌های اولی و اساسی نیست.

آنچه منظور من از «کلمه رابطه دوشخصی» است، پس از این ملاحظات در صورتی بهتر فهمیده می‌شود که دو جمله «من می‌خورم» و «من سرزنش می‌کنم» را با یکدیگر مقایسه کنیم. فعل در جمله اول یک «کلمه

یک شخصی» است، در صورتی که در جمله دوم «کلمه رابطه دوشخصی» است. من به عمد افعال «خوردن» و «سرزنش کردن» را انتخاب کردم که هردو از افعال «متعدي» هستند، تا نشان دهم که تمایز معنیشناختی که اکنون درباره آن سخن می گوئیم چیزی است که ظاهراً به تمایز صرف و نحوی میان فعل لازم و فعل متعدی شباهت دارد، ولی کاملاً با آن متفاوت است.

«خوردن» و «سرزنش کردن» هردو فعل متعدی است، و با وجود این اولی کلمه ای «یک شخصی» است و دومی کلمه ای «دوشخصی». در مورد «خوردن» تنها یک نفر لازم است بر روی صحنه حضور داشته باشد. البته ممکن است بیش از یک شخص هم در آنجا باشد، ولی این امر، تا آنجا که ساخت معنیشناختی اساسی در نظر باشد، کاملاً اتفاقی و دارای اهمیت ثانوی است. تنها یک نمایشگر (آکتور) بر روی صحنه است؛ می خورد، و این همه آن چیزی است که برای حصول فعل «خوردن» ضرورت دارد.^۳ این گونه کلمات را من کلمات «یک شخصی» می نامم. در مورد فعل «سرزنش کردن» برخلاف، لازم است دوشخص بر روی صحنه باشد. عمل موسوم به «سرزنش کردن» نمی تواند صورت بگیرد مگر اینکه لااقل پای دو شخص در میان باشد. هرگاه شخص دیگری نباشد، اگر نمایشگر سرزنش کند، لابد خود راسرزنش می کند. و این نیز، از لحاظ ساخت، یک ارتباط دوشخصی است که در آن شخص نمایشگر دو نقش ایفا می کند.

چون به کلمه مورد نظر وحی باز گردیم، در روشنی این توضیح متوجه می شویم که اصطلاح برای رابطه دوشخصی است. به عبارت دیگر، باید دوشخص بر روی صحنه حاضر باشند تا حادثه ای که به نام وحی خوانده می شود بتواند فعلاً صورت بگیرد. این دورا با A و B نامگذاری می کنیم. در این فرایند A به صورت فعال عمل می کند (A → B)، و خود فعل عبارت از

۳- باید توجه داشت که در زبان عربی وسیله ای صرفی برای تغییر دادن قیاسی چنین

کلمه ای به کلمه «دوشخصی» وجود دارد. و این وسیله بردن فعل به باب مفاعله است. برخلاف آکل «خورد»، آکل نیازمند حضور دوشخص بر روی صحنه است: کسی با دیگری بر سر یک سفره

می خورد.

انتقال خواست و اندیشه A به میانجیگری علامت یا علاماتی است. و در اینجا می تواند انعکاسپذیری موجود نباشد، بدین معنی که پس از برقرار شدن رابطه، مطلقاً جهت عکس پیدا نمی کند. چنین ارتباطی منحصرأ یکجتهی است.

(۲) لزوماً شفاهی نیست. یعنی علایمی که به منظور ارتباط به کار رفته، همیشه علایم زبانی نیست، هرچند کلمات نیز ممکن است در آن به کار رود.

(۳) در آن همیشه معنایی از رمزی و اسراری و محرمانه بودن وجود دارد. به عبارت دیگر، این گونه ارتباط در واقع باطنی و محرمانه است. ارتباط منحصرأ موضوع محرمانه و خاصی میان A و B است. A خود را کاملاً بر B آشکار می سازد، ولی تنها برای B چنین می کند. میان آنان ارتباط کامل موجود است، ولی به صورتی است که فهم زمینه ارتباط برای اشخاص بیگانه دشوار است.

با سپردن این سه شرط اساسی به ذهن، مثال جالب توجهی را مورد ملاحظه قرار می دهیم و می بینیم که وحی، در آن هنگام که ساخت تصویری که هم اکنون از بیان آن آسودیم تجسم پیدا می کند، به چه چیز شباهت دارد. مثال بیتی از علقمة الفحل شاعر درجه اول جاهلی است:

يُوحِي إِلَيْهَا بِإِنْقَاضٍ وَنَقْنَقَةٍ * كَمَا تَرَاظُنْ فِي أَقْدَانِهَا الرُّومُ

شاعر در اینجا با لطیفه پردازی برخاسته از شخصیت قائل شدن برای یک شترمرغ نر، بازگشت به خانه آن را شرح می دهد. ناگهان در روزی بادناک و بارانی به یاد «زن و فرزندان» — یعنی شترمرغ ماده و تخمهایش — می افتد که آنها را در خانه و جایگاه خود برجای گذاشته بود. باران چنان کرده است که نسبت به آنها احساس نگرانی می کند، و با سرعت هرچه تمامتر به جانب خانه روانه می شود. بازمی گردد؛ و در آنجا خانواده خود را سالم و ایمن می یابد. پس از رهایی از پریشانخاطری شادمانه با زن خود به سخن گفتن می پردازد. دارد چیزی به او می گوید. چه می گوید؟ کسی جز خود آنها نمی داند: رازی میان

آن دو است. این وضعی است که شاعر می کوشد تا آن را به دیگران بشناساند. می گوید:

«شترمرغ نر به ماده اش به صدای تق تق سخن می گوید (یوحی از همان وحی مورد بحث ما است)، با انقراض (که «زبان مکالمه شترمرغ» است) و نَفَقَه (که صدای تقلیدی نماینده «تق تق شترمرغ» است)، درست همچون یونانیان که با یکدیگر به زبانی نامفهوم در دُرهای خود سخن می گویند (تَراظُنُّ)».

کلمه تَراظُنُّ (به جای تَترَاظُنُّ) در این متن برای منظور ما بسیار مهم است. فعل اساسی رَظَنَ که تَراظُنُّ از آن مشتق شده، از لحاظ معنیشناختی عبارت از دو عنصر اساسی است. یکی این اندیشه است که سخنگویک بیگانه است، یعنی یک غیر عرب که زبان مادری او جز زبان عربی است. و دیگری اینکه گفته او کاملاً برای شنونده عرب نامفهوم است. صورت مشتق تراظن ترکیب این دو عنصر را به شکل «رابطه دوشخصی» بیرون می آورد، و اندیشه اضافی انعکاسپذیری را بر آن می افزاید تا چنان شود که در ذهن ما تصویری از بیگانگانی فراهم آید که با زبانی نامفهوم با یکدیگر تکلم می کنند. هروقت چنین چیزی در میان اعراب اتفاق می افتاد، به صورتی کاملاً طبیعی بسیار بدگمان می شدند. مثلاً، در مُسْنَدِ ابْنِ حُبَّال که یکی از مجموعه های حدیث اسلامی است، روایت شده است که نهانی دیده شد که یک مرد یونانی با زن یونانی که همسر مرد عربی بود «به زبان نامفهوم خودشان» تکلم می کند، و همین امر برهان قاطع برای آن شد که لابد رابطه ای محرمانه و نامشروع میان آنان وجود دارد.

در روشنی این اطلاع، نیمه دوم این بیت. برگه مهمی در اختیار ما می گذارد که از روی آن می توانیم بفهمیم که چگونه لازم است کلمه کلیدی یوحی را در مصراع اول آن که از ماده وحی است معنی کنیم. فرض کنید که دو شخص در حضور شما با یکدیگر به صورت محرمانه و با زبانی خارجی که شما

از آن اطلاعی ندارید سخن می گویند. شما یقین می کنید که میان آن دو ارتباط کاملی از اندیشه ها و احساسات برقرار است، ولی نمی توانید، به سبب آنکه بیگانه هستید، به خود محتوی ارتباط نفوذ کنید. به کلی راه ورود به صحنه ارتباط صمیمانه ایشان به روی شما بسته است. و این طبیعتاً احساس گواه بودن بر چیزی ستری و محرمانه را بیدار می کند.

اینکه ساخت معنیشناختی کلمه وحی مشتمل بر عنصری از اسرارآمیز بودن است که از غیرقابل فهم بودن آن نتیجه می شود، با واقعیتی دیگر قابل نشان دادن است. در شعر جاهلی کلمه وحی غالباً به معنی «نوشتن» و «نامه» و «حروف» به کار می رفته است. مثلاً، لبید در مُعَلَّقَةُ خود هنگام سخن گفتن از بازمانده های خانه قدیمی معشوقه، که مدت ها بی سکنه مانده، می گوید که اثر آن هنوز بکلی محو نشده است؛ هنوز «مانند حروف» (وُحی، جمع وحی) برجای مانده است.^۶

به همین گونه قنّار بن مُنْقِذ، شاعر سده اول اسلام گفته است:

وَتَرَى مِنْهَا رُسُوماً قَدْ عَفَتْ * مِثْلَ خَطِّ اللَّامِ فِي وَحْيِ الزُّبَيْرِ

«اکنون تنها آثار محو شده ای (از خانه قدیمی) می بینی درست همچون

حرف لام در نوشته کتابها».^۷

کتابهای لغت عربی معمولاً دو معنای مختلف برای کلمه وحی می آورند: (۱) یکی همان که از جانب خدا فرو فرستاده می شود، و (۲) دیگری حروف که گویی اضلاً، هیچ ارتباطی میان این دو وجود نداشته است. با این دید این واقعیت بسیار مهم مورد غفلت قرار می گیرد که برای اعراب پیش از اسلام، که اغلب آنان بکلی بیسواد بودند، حروف چیزی بسیار اسرارآمیز بوده است. این را می دانیم که چگونه از حروف عربی نقر شده بر روی سنگ که در

۶- به صورتی بیشتر تحت اللفظی: «که گویی سنگها مشتمل بر حروف بوده اند» (مُعَلَّقَة،

بیت ۲). کَمَا ضَمِنَ الْوَحْيُ سِلَاقَهَا.

۷- الْمُفَصَّلَات، شانزده، بیت ۵۶. نیز رجوع کنید به عنتره، دیوان، ص ۱۹۰، بیت ۷ که در

آنجا چنین می خوانیم: «(چندان ضعیف و محو شده) همچون حروف نوشته بر روی کاغذ پوستی از ایام سلطنت خسرو» کَوْحِي صَحَائِفٍ مِنْ عَهْدِ كِسْرَى.

نظر ایشان عجیب و غریب می نمود یگه می خوردند. زمانی بود که کلمه قلم هنوز با خود ملازماتی سخت و ژرف همراه داشت که سوگند یاد کردن خدا به آن در قرآن همین حقیقت را آشکار می سازد:

وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ

«سوگند به قلم و آنچه (با آن) می نویسند».^۸

در فقره مهم دیگر همین کلمه با معنایی نمادی چنین آمده است:

إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

«بخوان، و پروردگار تو بخشنده تر است: آنکه با قلم آموخت؛ به آدمی

آنچه نمی دانست آموخت».^۹

حروف نوشته نشانه های چیزی بودند و اعراب این را به خوبی می دانستند. حروف برای آن بود که معنایی را به خواننده آنها القا کند، ولی اکثر اعراب پیش از اسلام نمی دانستند که آن علامات چه چیزها را القا می کند. حروف الفبا به نظر ایشان همچون چیزهایی اسرارآمیز می نمود. وسیله «ارتباطی» بود توأم با «اسرارآمیزی» — دلالت نوشته در آن زمان چنین بود. با چنین نظری داشتن، دیگر دو معنای به ادعا متفاوت و مختلف کلمه وحی با یکدیگر مختلف نخواهند بود و هر دو یک چیز را می رسانند.

از لحاظ این اندیشه اسرارآمیزی ارتباط القا شده با کلمه وحی، ممکن است توجه معطوف به وجود مثال جالب توجهی از قرآن شود. برای آنکه دقیقتر سخن گفته باشیم، باید بگوییم که بیش از آنکه راه ارتباطی «اسرارآمیز» باشد، راه ارتباطی «غیرطبیعی» است. بازهم، به هر صورت، اندیشه اساسی همان است.

در آیه ۱۲/۱۱ از سوره مریم آمده است که زکریا مدت سه روز به

عنوان نشانه ای (آیتی) از لطف خدا کرو لال شد:

فَعَرَّجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

۸ — سوره قلم، آیه ۱؛ توجه داشته باشید که نام خود سوره نیز القلم است.

۹ — سوره علق، آیات ۵ — ۴.

«پس از محراب به نزد قوم خود بیرون آمد و با اشاره به آنان فهماند (اوحی، مشتق از وحی): که بامداد و شامگاه (پروردگار خود را) تسبیح کنید». در اوضاع و احوال طبیعی متعارفی، قرآن معمولاً می‌بایستی کلمه قال «گفت» یا اَمَرَ «فرمان داد» را به کار برده باشد. ولی ذکر یا به صورتی موقتی از سخن گفتن بازمانده است و هیچ چیز نمی‌تواند بگوید. بنابراین وی به جای سخن گفتن با کسان خود به اشاره و علامت هرچه را بخواهد می‌فهماند. هدف انتقال دادن اندیشه در اینجا به شکلی غیر متعارفی صورت اتمام پیدا می‌کند. و این همان چیزی است که کلمه وحی در این آیه معرف آن است. این مثال از آن جهت جالب توجه است که مثالی بسیار نادر است و در آن A و B که در رابطه دو شخصی دخالت دارند بشرند. معمولاً در قرآن تنها یکی از دو شخص B که ارتباط را دریافت می‌کند بشر است. A خود خدا است. مثلاً:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ

«و ما [یعنی خدا] به اشاره به موسی دستور دادیم که عصای خود را بر زمین افکن».^{۱۰}

مثالهای مشابه در قرآن فراوان است. توجه به این مطلب لازم است که وحی در این مرحله معنای خاص فقی این کلمه را ندارد. در این مرحله کلمه وحی مترادف با الهام است و ماهیت غیرشفاهی کلیتر دارد. استعمال کلمه وحی در این معنی حکایت از آن دارد که خدا اراده خود را مستقیماً به موجود بشری منتقل می‌کند و واسطه‌ای میان آنها ($A \rightarrow B$) قرار نمی‌دهد؛ تنها این است که بدون هیچ گونه صورتبندی زبانی اندیشه عمل می‌شود. خدا، در این حالت، به راهی در ذهن و عقل آدمی عمل می‌کند که شخص اراده خدا را بیواسطه می‌فهمد. وحی به معنای خاص قرآنی، علاوه برآنکه فرایندی کلامی و شفاهی است، چیزی بیش از یک رابطه دو شخصی ساده است؛ رابطه‌ای سه شخصی یا حتی چهار شخصی است و اکنون در همین باره سخن خواهیم گفت.

ولی پیش از پرداختن به این مسئله، بهتر است در رابطه با مسئله ارتباط مستقیم دو شخصی میان خدا و انسان، توجه به این امر داشته باشیم که در قرآن از این لحاظ موسی وضعی غیرمتعارفی دارد. چنان می نماید که در میان همه پیامبرانی که در قرآن شناخته شده اند، موسی از این جهت از مزیت خاص برخوردار است. به صورتی کاملاً استثنایی، خدا حتی مستقیماً با موسی سخن می گوید و کلمه ای که برای این سخن گفتن در قرآن به کار رفته کَلَّمَ است. این کلمه صورت فعلی متعدی از کلام «سخن» است که در آغاز همین فصل بدان اشاره کردیم، و به صورت قطعی مستلزم برقرار شدن رابطه شفاهی دو شخصی میان A و B است.

مثلاً، در آیه ۱۴۳/۱۳۹ از سوره اعراف، موسی به تنهایی به کوه (طور) سینا بالا می رود تا خدا را ملاقات کند — که یکی از صحنه های شناخته شده کتاب مقدس است: در آنجا پروردگار، در خلوتی از همه موجودات بشری، با موسی سخن می گوید (کَلَّمَهُ). و در آیه ۱۶۴/۱۶۲ از سوره نساء چنین می خوانیم:

وَرُشَلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُشَلًا لَمْ نَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

«و پیامبرانی که از آنان پیش از این با تو سخن گفتیم، و پیامبرانی از آنان هنوز چیزی به تو نگفته ایم. و خدا با موسی سخن گفت سخن گفتنی». در جای دیگر قرآن^{۱۱}، همین صحنه کوه طور به راهی دیگر، یعنی به وسیله مفاهیم دیگر، چنین بیان شده است:

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الْقُلُوبِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا

«و ما [یعنی خدا] او را از طرف راست کوه (سینا) فرا خواندیم و نزدیک گردانیدیم تا با او به نجوی سخن گوئیم». این آیه از آن جهت جالب توجه است که در آن دو مفهوم زبانشناختی به کار رفته است که، اگر درست تعبیر شود، برگه راهنمایی برای سیمای مهمی

از نمود وحی فراهم می آورد. این دو تصور و مفهوم که به آنها اشاره کردم، نادّی و نَجّی است.

فعل نادّی معنایی اجمالاً همچون کَلَم دارد، و تنها تفاوت در آن است که تصور حاصل از فعل اولی مخصوصاً از لحاظ ارتباط مکانی میان A و B مشروط است: بدان معنی است که A با B که فاصله دوری از او دارد سخن می گوید. به معنی «سخن گفتن با کسی از دور» است؛ پیوسته عنصر مسافت و راز میان A و B با این تصور همراه است. از این لحاظ عکس و سوس «نجوا کردن در گوش دیگری» است که بعداً از آن سخن خواهیم گفت. و سوس مستلزم کوتاهترین فاصله میان A و B است. زیاد بودن مسافت میان A و B طبیعتاً مستلزم آن است که A با بانگ بلند سخن بگوید، در صورتی که در حالت و سوس A با صدای آهسته سخن می گوید.

إِذَا مَا اقْتَتَصْنَا لَمْ نُخَايِلْ بِجُنَّةٍ * وَلَكِنْ نُنَادِي مِنْ بَعِيدٍ الْآرْكَبِ
مثالهای نادّی در شعر جاهلی فراوان است. در اینجا یکی از آنها را می آورم که ساخت اساسی این تصور را به صورت خاص آشکار می سازد:
«هنگامی که به شکار می رویم، هرگز در آن نمی کوشیم که با پوشیدن لباس بدلی (جانوران) را فریب دهیم (یعنی یافتن شکار برای ما به این اندازه قطعی است). برعکس، از دور فریاد برمی آوریم که: بر اسبهای خود سوار شوید».^{۱۲}

۱۲- بیت از غَلَقَمَةُ الْفَحْل است در قصیده مشهوری که به رقابت با اِمْرُؤَالْقَيْس سروده بوده است (بیت ۲۹). برای آگاهی از موارد استعمال نادّی در قرآن رجوع کنید به سوره اعراف، آیه ۴۲/۴۴؛ سوره مائده، آیه ۵۸/۵۳؛ سوره قلم، آیات ۲۴-۲۱؛ سوره جمعه، آیه ۹؛ سوره حجرات، آیه ۴؛ و غیره. تنها استثنای ظاهری سوره ق، آیه ۴۵/۴۱ است بدین صورت: وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِي الْمُنَادِ مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ «و گوش فرا دار در آن روز که ندا کننده (هنادّی) از جای نزدیکی ندا می کند (نُنادی)». ولی اندکی تأمل کردن کافی است برای آنکه نشان دهد که درست همین ترکیب بر تصویرها و مفاهیم ظاهراً متناقض سبب پیدا شدن تأثیر ادبی عمیق است. چه این بیت به یک حالت واقعاً «استثنایی» اشاره می کند. توصیف روز محشر است که منادی یعنی فرشته همه مردگان را می خواند تا از گورهای خود برخیزند و در صحرای محشر حاضر شوند. به گوش مرده ای که این بانگ را می شنود چنان می نماید که گویی کسی به بانگ بلند او را از نقطه ای دور می خواند، و آن نقطه با کمال شگفتی بسیار نزدیک او است.

در مورد کلمه دوم نَجی باید قبل از هر چیز به آن توجه داشته باشیم که اشاره به وضع خاصی از B در ارتباط زبانی $A \rightarrow B$ دارد. به معنی آن است که B در وضع خاصی از رابطه شخصی صمیمانه با سخنگوی A قرار دارد. «محرمی» است که A می تواند با کمال اطمینان خاطر همه رازهای خود را به او بگوید. این گونه از سخنگویی محرمانه و افشای راز در زبان عربی مُناجات نام دارد که از همان ریشه نَجی گرفته شده است. این نیز مخصوصاً مشروط به اندازه فاصله میان A و B است؛ استعمال این کلمه معمولاً مستلزم آن است که گوینده و شنونده بسیار به یکدیگر نزدیک باشند و به همین جهت لفظ قَرَبْنَاهُ («اورا نزدیک گردانیدیم») در آیه قرآنی مذکور پیش از این آمده است. این همه ظاهراً نشانه آن است که موسی در این مقام مورد عنایت خاص خدا قرار گرفته بوده است. خود قرآن در این باره تأکید می کند، چنانکه در آیه ۲۵۴/۲۵۳ از سوره بقره چنین می خوانیم:

يٰلَكَ الرَّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ، مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ، وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ
دَرَجَاتٍ.

«بعضی از آن فرستادگان را بر بعضی دیگر برتر داشتیم. در میان آنان کسی است که خدا با او سخن گفت؛ و درجه بعضی از ایشان را بالاتر قرار داد».

به همین مناسبت است که متکلمان متأخر به موسی لقب کَلِمُ اللَّهِ داده اند، یعنی کسی که خدا این شرف را به او ارزانی داشت که مستقیماً با او سخن گفت.

علاوه بر این شایسته یادآوری است که در این رابطه دو شخصی ($A \rightarrow B$)، اگر چنان اتفاق افتد که A خدا نباشد بلکه شیطان باشد، دیگر این ارتباط به نام وحی خوانده نمی شود، بلکه آن را وَسْوَسَة «نجوا کردن» می نامند.^{۱۳} علاوه بر اختلاف از لحاظ «فاصله» میان A و B که در بالا دیدیم، تنها اختلاف عمده میان آنها از لحاظ «منبع» ارتباط فوق طبیعی است:

در یک حالت از خدا است، در صورتی که در حالت دیگر از شیطان است که اتفاقاً سرچشمه الهام می شود. از لحاظ معنیشناختی، وسوسه به عنوان بخش کوچک در میدان بزرگتر وحی قرار دارد. و این مطلب از آنجا آشکار می شود که قرآن گاه فعل اوحی «وحی فرستاد» را درست به معنای خاص وسوسه به کار می برد: ۱۴

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا

«و بدین گونه برای هر پیامبری دشمنی قرار دادیم — شیاطین از آدمیزادگان یا از جتیان، که به یکدیگر با کلماتی الهام می کنند که ظاهر آراسته دارد و مایه فریب است».

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ

«و شیاطین به دوستان خود الهام می کنند (یوحون) که با شما [مسلمانان] به جدال برخیزند». ۱۵

چون بار دیگر به کلمه وسوسه بازگردیم، شایسته ذکر است که در طرز تصور قرآنی، نفس انسانی خود گاه نقش شیطان را ایفا می کند، چنانکه در آیه ۱۶/۱۵ از سوره قاف می خوانیم:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ

«و ما انسان را آفریدیم و می دانیم که نفس او چگونه وی را وسوسه می کند».

معمولاً در حالاتی شبیه به این، کلمه وسوسه دلالت بر گفتن چیزی دارد که اسرارآمیز است و به بانگ آهسته و نجوایی گفته می شود، و مایه منحرف کردن ذهن و عقل و برانگیختن و به طمع انداختن آن است. آعشی الأكبر^{۱۶} این کلمه را برای توصیف جرنگ جرنگ کردن دستبند و خلخال دختر زیبایی به نام

۱۴ — سوره انعام، آیه ۱۱۲/۱۱۳.

۱۵ — سوره انعام، آیه ۱۲۱.

۱۶ — دیوان، ششم، ۴.

هُرَيْرَه در ضمن راه رفتن او آورده که مایه فریفتن شاعر و افتادن عشق شورانگیزی در دل او شده است:

تَسْمَعُ لِلْحَلِيِّ وَسَاسًا إِذَا انْصَرَفَتْ * كَمَا اسْتَعَانَ بِرِيحٍ عِشْرَقٍ زَجَلُ
 «بانگ فریبنده (وساس) زینت آلات او را در هنگام راه رفتن وی می شنوی، بانگی همچون بانگ درخت عِشْرَقی که باد از میان (برگهای آن) می گذرد [معنای تحت اللفظی: هنگامی که آن (یعنی درخت) چشم یاری از باد دارد]».

مایه شگفتی است که این شعر شاعر بزرگ گویی واکنشی در برابر آیه ای از قرآن^{۱۷} است که در آن به زنان مسلمان اندرز داده شده است که در ضمن راه پیمودن چنان نکنند که حرکات و رفتار ایشان شهوت مردان را برانگیزد:

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ
 «و نباید چنان پای بر زمین بکوبند که زینت (یعنی خلخال) پنهان ایشان آشکار شود».

این آیه بسیار مشهور است و غالباً آن را دلیلی برای ممنوع بودن رقص در اسلام دانسته اند. بیضاوی مفسر نوشته است که به جَرَنگ جَرَنگ در آوردنِ (تَقَعْمُ) خلخال به احتمال قوی برانگیزنده شهوت مردان است. آیه قرآن که بدین صورت فهمیده شود، توصیف اُعْشَى را از هُرَيْرَه در روشنی قرار می دهد و در نتیجه ماهیت حقیقی مفهوم وسوسه را آشکار می سازد.

۳- ساخت معنیشناختی وحی

اکنون به تصوّر قرآنی وحی به معنی خاصّ قتی آن بازمی گردیم، تا آن

را از دیدگاه معنیشناختی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. و این کار با جدا کردن یک به یک همه شرایط اساسی صورت می گیرد که با وجود آن شرایط کلمه مخصوص آن تصوّر و مفهوم به صورت طبیعی و شایسته استنباط می شود.^{۱۸}

صورت بیان آشکارتر آن چنین است: چه وقت و در چه وضع ملموس عینی کلمه وحی فعلاً در قرآن به کار رفته است؟ وجود و تحقق چه شرایطی دقیقاً ضروری است تا یکی از ما بتواند این کلمه را درست در جای شایسته خود به کار برد؟ دادن جوابی تحلیلی به این پرسش اساسی هدف عمده مادر این بخش است.

نخستین شرط اساسی کلیترین شرط است. وحی عبارت از رفتار تجسم یافته سخن (کلام) و متناظر با لا پارول فرانسه *la parole* در اصطلاح زبان‌شناسی جدید است. لا پارول در اصطلاحات سُوسوری، عبارت از ارتباطی زبان‌شناختی است که در وضعی واقعی و عینی میان دو شخص صورت می گیرد، که یکی از آنان نقش فاعلی دارد و دیگری نقش انفعالی ($A \rightarrow B$). و این درست همان چیزی است که مقصود از لفظ عربی کلام بیان آن است. از این لحاظ وحی عبارت از تصوّر و مفهومی جزئی است که در ذیل تصوّر عامتر کلام قرار می گیرد. و این مستلزم آن است که همه شرایط معنیشناختی کلمه وحی، که وظیفه ما جدا کردن آنها است، می بایستی چنان باشد که آن خصوصیات وحی را که در ساختن آن به صورت تصویری در داخل میدان وسیعتر کلام سهیمند، آشکار سازد.

از لحاظ این شرط، دو نکته مهم وجود دارد که باید به آنها توجه شود؛ نخست اینکه برای عمل تکلم، یعنی پارول از حیث پارول بودن، لازم است که A و B هردو به دستگاه علامتی واحدی متشبّث شوند که، چنانکه پیشتر دیدیم، چیزی جز آن نیست که در زبان فرانسه به آن لانگ (*langue*)

۱۸ — این اندیشه روش‌شناختی را مدیون پروفیسور ارنست لیزی هستیم که نخستین بار آن را به صورت منظم در کتابش، محتوای کلمه و ساخت آن در آلمانی و انگلیسی، هایدلبرگ، ۱۹۵۳ — Ernst leisi, *Der Wortinhalt, Seine Struktur im Deutschen und Englischen* — مورد بحث قرار داده است.

می گویند و متناظر با کلمه عربی لسان «زبان» است. به عبارت دیگر، برای آنکه ارتباط زبان شناختی موثری صورت پذیر باشد، A باید با زبانی سخن بگوید که برای B مفهوم باشد. در حالات متعارفی A و B هردو به یک جامعه زبانی تعلق دارند. و اگر چنین نباشد، لازم است که A به زبان B سخن گوید، یا لا اقل با یک زبان بیگانه تکلم کند که A و B هردو آن را بدانند. در وحی قرآنی خدا (A) با فرستاده اش (B) حضرت محمد (ص) به زبان B که عربی است سخن می گوید. از مسائل وابسته به استعمال زبان عربی به عنوان زبان وحی در اسلام با تفصیل بیشتر در بخش چهارم سخن خواهیم گفت.

نکته دوم این است که قرار داشتن A و B در یک تراز و مرتبه هستی و تعلق داشتن به یک مقوله وجود جنبه اساسی دارد. در حالت وحی — و در اینجا است که خصوصیت حقیقی مفهوم وحی آغاز می شود — این قاعده اساسی مورد تخلف و تجاوز قرار می گیرد. چه A و B، یعنی خدا و انسان، کاملاً از لحاظ درجه هستی با یکدیگر تفاوت دارند. در اینجا با کمال وضوح A و B به صورت افقی بر روی یک تراز هستی قرار نگرفته اند. ارتباط حالت قائم دارد: A در بالا و نماینده عالیترین تراز هستی است، و B در پایین و برترازی بسیار پستتر از تراز A.

این وضع وجود شناختی سهم مهمی در ساخت تصوّر وحی قرآنی دارد. بهتر است این را همچون شرط دوم اساسی این تصوّر منعزل و جدا کنیم و توجه خود را به مسائل خاصی که از لحاظ معنی شناختی به وجود می آورد معطوف داریم. همان گونه که در بالا گفتیم، هنگامی که این گونه اختلاف وجود — شناختی میان A و B موجود باشد، هیچ ارتباط زبان شناختی نمی تواند میان آنان صورت پذیر شود و برای آنکه ارتباط زبان شناختی واقعی بتواند میان A و B، علی رغم این قاعده اساسی زبان، برقرار شود، لازم است پیشامد فوق العاده ای برای A یا B اتفاق افتد.

این نکته آشکارا مورد توجه بعضی از متفکران مسلمان قرار گرفته است.

مثلاً، کرمانی، در شرح معروف خود بر صحیح بخاری گفته است: ۱۹ وحی عبارت از ارتباط زبانی میان خدا و انسان است. ولی تبادل شفاهی کلمات یا محاوره (التحاور) یا آموزش دادن (تعلیم) یا آموزش گرفتن (تعلم) تنها زمانی امکانپذیر است که میان دو طرف گونه‌ای از برابری باشد، یعنی میان سخنگو (قائل) و شنونده (سامع) وابستگی (مناسبت) موجود باشد.

پس چگونه چنین وابستگی میان خدا و انسان می‌تواند تحقق پیدا کند. کرمانی تحقق مناسبت را از دو راه ممکن می‌داند: یا اینکه شنونده (B) باید در زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی سخنگو (A) دگرگونی شخصی ژرف پیدا کند، و یا اینکه سخنگو به طریقی تنزل کند و به صورتی خصوصیت شنونده را دارا شود.

کرمانی می‌گوید که در مورد حضرت محمد (ص) این هر دو حالت عملاً اتفاق افتاده بوده است. گونه وحی سمعی که در آن، چنانکه در حدیث می‌بینیم، چنین روایت شده است که حضرت محمد (ص) صدای عجیبی شبیه صدای زنگ یا همه‌مئه دسته جمعی زنبران غسل می‌شنیده، نماینده گونه اول است. در صورتی که در گونه بصری وحی، که به آن نیز در حدیث و قرآن اشاره شده، روایت چنان است که حضرت رسول (ص) پیامرسان یا فرشته را می‌دید و این به گونه دوم تعلق دارد.

عقاید ممکن است درباره نکتۀ اخیر با یکدیگر متفاوت باشد. ولی در هر مورد باید به این امر اعتراف کنیم که کرمانی از ماهیت اساسی کلام اطلاع درست داشته، و نیز اینکه کوشیده است تا واقعیت وحی را بر این اصل اساسی تفسیر کند.

به هر صورت، این مطلب مسلم است که گونه خاصی از مناسبت که کرمانی از آن سخن گفته و اظهار داشته که ممکن است میان یک موجود فوق طبیعی و انسان برقرار شود، اگر اصلاً ممکن باشد، تنها با یک دگرگونی بسیار

۱۹- شمس‌الدین محمد بن یوسف بن علی الکرمانی (وفات در ۷۸۶ هجری قمری)،

شرح البخاری، جلد اول، قاهره، ۱۹۳۹، ص ۲۸.

شدید و یک تغییر ماهیت و طبیعت شخصیت انسان صورتپذیر است. در اینجا چیزی ماورای قدرت او، و چیزی مخالف با طبیعت او به قهر در روی اتفاق می افتد. و همین سبب درد و رنج شدیدی، نه تنها روحی بلکه نیز جسمانی است که براو عارض خواهد شد. و چنین حالتی به صورتهای مختلف برای حضرت محمد (ص) پیش می آمد. در حدیث آمده است که وی با رنجهای شدید و دردهای بدنی و احساس خفگی در آن لحظه هاروبه رو بوده است. از عایشه روایت شده است — و این یکی از صحیحترین احادیث مربوط به وحی است — که «در روز سردی هنگام نزول وحی به اومی نگر ایستم. دانه های عرق از پیشانی وی فرو می ریخت». در حدیثهای دیگر آمده است که هنگام نزول وحی، رنگ چهره او تیره می شد؛ گاه بر زمین می افتاد و چنان می نمود که بیخود شده یا غش کرده است؛ گاه همچون بچه شتری ناله می کرد، و نظایر اینها.

ابن خلدون در مقدمه خود^{۲۰} این نمود را بدین صورت توضیح داده است. به گفته وی، درد و رنج جسمانی نتیجه این واقعیت است که در این حال و تجربه فوق طبیعی، روح بشری که بنابر طبع آماده آزمودن چنین احوال نیست. ناگزیر از آن است که موقتاً بشریت خود را ترک و آن را با ملکیت (فرشتگی) مبادله کند و مدتی در جهان فرشتگان باقی بماند و سپس به جهان آدمیان بازگردد.

ولی این البته یک توضیح نظری یا فلسفی برای نمود وحی است. اعراب زمان حضرت محمد (ص) هرگز بدین طریق به این نمود نظر نمی کردند. در واقع اعراب مشرک راه بسیار متقاعد کننده ای — البته به اعتقاد خودشان — برای تعبیر و تفسیر کردن این گونه نمودها در اختیار داشتند.

باید به خاطر داشته باشیم که در این باره هنوز تنها در مرحله دوم تجزیه و تحلیل خود هستیم. آنچه تا کنون گفته ایم این است که در اینجا با گونه ای از ارتباط شفاهی روبه رو هستیم که از طرف یک موجود فوق طبیعی با یک انسان صورت می گیرد. در واقع هنوز این مسئله که این موجود فوق طبیعی چه کس یا

چه چیز ممکن است باشد حل نشده است.

حال اگر در این مرحله توقف کنیم — و اعراب مشرک در این مرحله متوقف می ماندند و لجوجانه از پیشتر رفتن خودداری می کردند — و به این موضوع از دیدگاه جاهلی نظر کنیم، آنگاه همه مطلب درست به نمود آشنای چزندگی (تجنین) شبیه می شود که به هیچ وجه اختصاص به اعراب یا نژاد سامی ندارد، بلکه چیزی است که در سراسر جهان دیده می شود و عموماً در زمانهای اخیر به نام شمنیگری^{۲۱} خوانده می شود. موجودی نامرئی و فوق طبیعی، خواه یک روح یا یک موجود خدایی، ناگهان به صورت موقتی یک شخص را در حالت خلسه در تصرف خود می گیرد و آن شخص به میانجیگری او کلماتی، غالباً به شعر، ادامی کند که هرگز نمی تواند در حالت عادی غیرخلسه ای چنان کلمات را ادا کند یا چنان اشعار را بسراید.

این نمود برای اعراب پیش از اسلام بسیار آشنا بود. چه کاهن (فالگیر، رمال) درست چنین مردی بود که در هر لحظه امکان داشت در تصرف یک نیروی فوق طبیعی قرار گیرد. و این شکل الهام شفاهی شناخته شده بر اعراب مشرک بود. شاعر نیز در اصل چنین مردی بوده است.

نخست مفهوم شاعر را در عربستان قدیم به عنوان یک انسان «الهام شده» مورد مطالعه قرار می دهیم. برای این کار باید این واقعیت مهم را در خاطر داشته باشیم که شعر پیش از اسلام که برای ما محفوظ مانده، قسمت عمده محصول دوره متأخر جاهلیت و زمانی است که این شعر مدتها پیش از آن مرحله خامتر شمنیگری ابتدایی را پشت سر گذاشته بوده است. مقارن با ظهور اسلام، شعر عربی بسیار پرورده و مصفی شده و تا حد زیادی صورت هنر به معنای امروزی این کلمه پیدا کرده بود. شاعران نامدار پیش از اسلام، همچون اِمْرُؤ الْقَیْس و طَرَفَة و دیگران دیگر شمن نبودند؛ بیشتر هنرمندان واقعی بودند.

و با وجود این در آثار ایشان بازمانده های پراکنده ای از اندیشه های متعلق به مرحله قدیمتر شعر و مخصوصاً شاخه ای از شعر وجود داشت که به نام

شعر هجائی خوانده می‌شد — گونه‌ای از شعر هجوی و طنزی که دقیقاً بر پایه اندیشه ابتدایی جادوی با کلمات بنا شده بود.^{۲۲}

این شعر هجائی، چنانکه به صورتی ستایش انگیز به توسط گولد تسیهر در کتابش مربوط به این شاخه از شعر عربی آمده^{۲۳}، حتی در زمان خلفای بنی امیه هم طرز تصور شمنیگرانۀ ماقبل تاریخی شعر را محفوظ نگاه داشت. علاوه بر این، مقدار فراوانی از روایات شفاهی قدیم در کتابهای مختلف محفوظ مانده است که مواد و مصالح ارزنده‌ای برای تحقیق در طرز تصور اعراب نسبت به شعر و شاعری در زمانهای بسیار دور و غیر تاریخی به شمار می‌رود.

شعر در صورت نخستین خود در جزیره العرب، چه بوده و چگونه شخصی شاعر نامیده می‌شد؟ برای کوتاه کردن جواب باید بگوییم که شاعر چنانکه از نام وی — که مشتق از فعل شَعَرَ یا شَعَّرَ به معنی «معرفت و شعور داشتن نسبت به» یعنی در این حالت نسبت به چیزی داشتن که مردم معمولی به آن دسترس ندارند — برمی‌آید، شخصی بود که معرفت و شناخت دست اولی از جهان نادیده داشت. و این آگاهی وی از عالم غیب برخاسته از ملاحظه شخصی وی نبود، بلکه نتیجه ارتباط صمیمانه‌ای بود که با موجودات فوق طبیعی به نام جتیان داشت. بنابراین شعر در آن مرحله بیش از آنکه «هنری» به شمار آید «معرفتی» فوق طبیعی حاصل شده از ارتباط مستقیم با ارواح نا دیده‌ای محسوب می‌شد که در آن زمان چنان تصور می‌کردند که این ارواح در هوا به حال پر پر زدن برگرد نقطه‌های ثابتی هستند.

جتیان با هرکس ارتباط برقرار نمی‌کردند. هریک از آنان شاعر برگزیده مخصوص به خود داشت. هنگامی که یک جتنی مردی را که خاطرخواه خودش بود می‌یافت، بر سر او فرود می‌آمد و او را بر زمین می‌انداخت و بر روی سینه او زانو می‌زد و او را ناگزیر از آن می‌ساخت که بلندگوی وی در این دنیا باشد. این حادثه تشریفات آغاز ورود به جرگه شاعران بود. آن مرد پس از آن به

۲۲ — درباره مسئله جادوی زبان‌شناختی به کتاب من، زبان و جادو، توکیو، ۱۹۵۵ مراجعه

کنید — Language and Magic

۲۳ — گولد تسیهر، بحثهایی در فقه اللغة عربی، جلد اول، لیدن، ۱۸۹۶، ص ۱۰۵-۱۰۶

Abhandlungen zur arabischen Philologie

نام شاعر به تمام معنی این کلمه شناخته می‌شد. و میان شاعر و جن گونه خاصی از ارتباط بسیار صمیمانه شخصی به وجود می‌آمد. رسم چنان بود که هر شاعر جن مخصوص به خود را داشت که از گاه به گاه بر او فرود می‌آمد و وسیله الهام گرفتن او می‌شد. شاعر معمولاً جن خود را «دوست آشنای» (خلیل) خود می‌نامید. علاوه بر این، حتی جتنی که با شاعر معینی دارای چنین ارتباط صمیمانه می‌شد، نیز نام خاصی پیدا می‌کرد. مثلاً جن اَعَشَى الأکبر که یکی از بزرگترین شاعران دوره جاهلیت بود، نام شخصی *مِسْحَل* داشت که معنی اصلی آن «قلم حکاکی» است. نامی نمادی برای زبان فصیح و سلیس شاعر. نام *مِسْحَل* مکرر در شعر او آمده است.

در اینجا تنها یک نمونه از آن را می‌آورم^{۲۴} که از لحاظ ارتباط با موضوع

بحث ما اهمیت خاص دارد:

وَمَا كُنْتُ شَاحِجِدًا وَلَكِنْ حَسِبْتَنِي * إِذَا مِسْحَلٌ سَدَى لِيَ الْقَوْلُ أَنْطِقُ
شَرِيكًا فِي مَابَيْتِنَا مِنْ هَوَاةٍ * صَفِيَّانِ جَنِّيَّ وَإِنْسٌ مُوَقَّقُ
يَقُولُ فَلَا أَعْيِي لَشَىءٍ أَقُولُهُ * كَفَانِي لَا عَيَّ وَلَا هُوَاخِرَقُ

وضع چیزی شبیه به این است: شاعر مورد حمله یک دشمن شعرگو قرار گرفته است. باید به ضد حمله پردازد، و اگر چنین نکند، نه تنها آبروی شخصی و از میان می‌رود، بلکه، بنابر رسم زمان، قبیله وی نیز دچار شکست خواهد شد. وی عصبانی و ناشکیبا و ناراحت است، و با وجود این حتی یک کلمه هم می‌تواند بگوید. به عنوان عذرخواهی ارتباط عجیب خود را با جن خویش وصیف می‌کند، و می‌گوید که دلیل خاموش و گنگ ماندن وی در برابر دشمن آن نیست که نادان است یا صلاحیت لازم برای سرودن شعر ندارد، بلکه تنها برای آن است که جن او هنوز کلمات را به او نداده است.

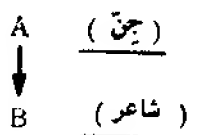
می‌گوید: «من یک تازه کار بی تجربه^{۲۵} در هنر شاعری نیستم، ولی وضع من بدین گونه است: هرگاه که *مِسْحَل* کلمه را به من ارزانی دارد، به

۲۴- دیوان، سی و سه، ابیات ۳۴-۳۲.

۲۵- شاجرد- از پهلوی شاگرد، فارسی کنونی شاگرد.

سخن گفتن می توانم آغاز کنم. ما میان خود دو شریک وفادار و صمیمی هستیم: یک جَنّی و یک انسان که طبیعتاً شایسته او است. اگر او سخن بگوید (یعنی الهامبخش من شود)، دیگر از گفتن هرچه بخواهم بگویم عاجز نمی مانم. تا زمانی که زبان بسته و احمق نباشد، برای من کافی است».

توجه به این امر مهم است که این گونه الهام شیطانی همیشه در نظر شاعر چنان احساس می شد که از بالا یعنی از هوا بر سر او فرود می آید. و برای این جنبه الهام شاعرانه، عموماً کلمه نُزول (مشتق از نَزَلَ «فرود آمدن») به کار می رفت. مثلاً حسن بن ثابت^{۲۶} تجربه شاعری خود را بدین گونه توصیف کرده است:



وَقَافِيَةٌ عَجَّتْ بِلَبْلٍ رَزِيْنَةٍ * تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نَزْلَهَا
«بارها شعری موّقر و سنگین (کلمه قافیه در این شعر به معنی کلمه پایان بیت نیست که بعدها این معنی را پیدا کرده است، بلکه به معنی کلماتی با قدرت جادویی برخاسته از کیفیت شعری آنها است) شب هنگام همه جا را پربانگ کرد؛ بارها آن را که از میان آسمان فرود می آمد (ترجمه تحت اللفظی: فرود آمدن آن را) دریافت کردم».

بر این نکته باید نکته مهم دیگری را بیفزاییم، و آن اینکه در قدیمترین روزهای بتپرستی عرب که برای ما شناخته است، شاعر در اجتماع مرتبه ای بسیار والا داشت. یک شاعر واقعی در جنگ و صلح هر دو سرمایه گرانبهایی برای قبیله خود به شمار می رفت. در زمان صلح رهبر قبیله بیابانگرد بود، و سبب آن علم و معرفت فوق طبیعی انتقال یافته به وی از طریق جنّ او بود. گردشهای متناوب قبیله در بیابان با تعلیماتی که شَمَن-شاعر برجسته قبیله می داد برنامه ریزی می شد. از این لحاظ، در اغلب موارد شاعر تقریباً مترادف با قائد «رهبر قبیله» بود. در زمان جنگ شاعر را حتی از یک فرد جنگاور هم نیرومندتر

می دانستند، بدان جهت که دارای آن قدرت طبیعی بود که می توانست، حتی پیش از آغاز کارزار، با لعنت و افسونی که به صورت شعر بر سر دشمن فرو می ریخت، و چنان تصوّر می کردند که تأثیر آن از نیزه و شمشیر هم بیشتر است، او را خلع سلاح کند و از کار بیندازد. طرز تصوّر مردمان نسبت به شاعر در ایام پیش از اسلام چنین بود، ولی در اواخر دوران جاهلیت و درست مقارن با ظهور اسلام، دیگر مقام اجتماعی شعر به این اندازه بالا نبود.

از اینجا معلوم می شود که چرا به حضرت محمّد (ص) غالباً معاصران وی همچون «شاعری الهام گرفته از جتّیان» (شاعر مجنون) نظر می کردند، و این مطلبی است که از خود قرآن به دست می آید.^{۲۷} بتپرستان عرب لجوجانه منکر آن بودند که در حضرت رسول (ص) چیزی مشاهده کنند که مایه تمایز او از یک شخص جنزده یا الهام گرفته از جن باشد. به نظر ایشان، وی مردی بود که ادّعی ارتباط داشتن و آشنایی با غیب داشت، و می گفت که این اطلاعات به وسیله موجودی فوق طبیعی براو نازل می شود. خواه آن فوق طبیعی خدا می بود یا یک فرشته یا یک شیطان، از این لحاظ در طرز تصوّر آنان تغییری پیدا نمی شد؛ همه آنها برای آنان جن بود.

قرآن به ما می گوید که اعراب بتپرست نمی توانستند الله را از جن تمیز دهند مثلاً در سوره صافات، آیه ۱۵۸ چنین می خوانیم:

جَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا

«آنان میان الله و جتّیان به خویشاوندی معتقد بودند». به عبارت دیگر، بنابر نگرش ایشان، الله و جن به یک خانواده تعلق داشتند.

علاوه بر این، حضرت محمّد (ص) در لحظات نزول وحی علایمی از درد جسمانی سخت و رنج روانی از خود نشان می داد. به همین جهت بود که او را شاعری دیگر می اندیشیدند، یعنی مردی که در اختیار و تصرف جن قرار گرفته است.^{۲۸} و این نتیجه ای بود که مستقیماً به صورت طبیعی از مشهودات خود می گرفتند.

^{۲۷} سوره صافات، آیه ۳۶. معنی حرفی کسبه مجنون «کسی است که در تصرف جن

قرار گرفته باشد».

^{۲۸} سوره مؤمنون، آیه ۲۴.

براینکه نظر غالب و گسترده اعراب بپیرست چنین بوده، از قرآن شواهد فراوان به دست می آید.

خود این واقعیت که قرآن پیوسته در این خصوص تأکید می کند که حضرت محمد (ص) اصلاً مجنون یا دارای جنّه نیست، گواه نیرومندی است براینکه وضع فعلی در مکه بدان صورت بوده است.

اکنون چون به دید قرآن در این باره باز گردیم، می توانیم مشاهده کنیم که از دیدگاه قرآن، مشرکان عرب که پیغمبر (ص) را یک «شاعر» تصور می کردند، مرتکب اشتباهی مضاعف می شدند: نخست اینکه خدای قادر متعال را با یک موجود پستتر یعنی یکی از جتیان یکی می شمردند، و دوم آنکه یک پیامبر را با شخصی که در تصرف جن قرار گرفته است اشتباه می کردند.

بنابراین قرآن، سرچشمه الهام پیغمبری (A) جن نیست بلکه الله است. و میان این دو تفاوت مطلق وجود دارد، چه الله آفریدگار همه جهان است، در صورتی که جتیان تنها موجودات آفریده شده اند؛ و آنان را، همچون انسانهای معمولی، در روز قیامت در پیشگاه دآوری الاهی حاضر خواهند آورد^{۲۹} و دوزخ از جن و انس پر خواهد شد.

در مرحله دوم نیز تفاوتی اساسی و مطلق میان یک پیغمبر و یک شاعر وجود دارد. یک شاعر به طبع یک آفاک است: ^{۳۱} آنچه وی می گوید افک است، یعنی کلمه ای است که لزوماً معنی «دروغ» ندارد، ولی چیزی است که دارای پایه ای از حق نیست و بر روی حق و حقیقت بنا نشده است. آفاک مردی است که بدون احساس مسئولیت هرچه را که بخواهد بر زبان می راند بی آنکه در اندیشه آن باشد که کلماتش معنای درست دارد یا نه، در صورتی که یک پیغمبر هرچه می گوید راست و درست و حق است و چیزی جز آن نیست. بنابراین رابطه $A \rightarrow B$ پیامبری، هرچند با رابطه $A \rightarrow B$ شمنیگری دارای شباهت ظاهری است، ساخت درونی کاملاً متفاوتی نسبت به آن دارد.

۲۹-سوره انعام، آیه ۱۰۰.

۳۰-سوره انعام، آیه ۱۲۸.

۳۱-سوره شعراء، آیه ۲۲۲.

کلمه مجنون «جنزده» در میان اعراب آن زمان به گونه دیگری از مردم نیز اطلاق می شد: کاهن که پیشتر به آن اشاره کردیم. اکنون به این مفهوم دوم باز می گردیم.

کاهن «فالگیر و طالع بین» نیز مردی در تصرف جن قرار گرفته بود که در تحت تأثیر الهام جتیان کلماتی غیر طبیعی از دهان خود خارج می کرد. نقاط مشترک فراوانی با شاعر داشت. در واقع هرچه پیشتر به دوران اوایل جاهلیت باز گردیم، تمایز گذاشتن میان این دو شکل دشوارتر می شود. هر دو تجلیاتی از شمنگیری بود، و می بایستی در آغاز ماهیت و وظیفه اجتماعی آنها یکی بوده باشد. با وجود این از لحاظ تاریخی، چنان می نماید که نقاط اختلاف مهمی وجود داشته است.

کاهن، در جاهلیت، شخصی بود دارای قدرتهای سزی و نهانی که آن قدرتها را همچون حرفه ای مورد بهره برداری قرار می داد و برای خدماتی که بدین طریق انجام می داد، مزدی به نام *خُلوان* دریافت می کرد. لایقل در ایام اخیر جاهلیت، بنابر اطلاعاتی که از طریق روایات داریم، کاهنی یک نهاد اجتماعی بود. در همه مسائل و مشکلات قبیله ای یا میان قبایل مختلف کاهن مورد پرسش قرار می گرفت. وی همچون گزارنده خواب، طرف رجوع بود، و برای یافتن شتران گمشده نظر او را بنویا می شدند؛ نه تنها همچون پزشکی برای افراد قبیله عمل می کرد، بلکه در حوادث جنایی که در قبیله اتفاق می افتاد حکم کارآگاه داشت.

با این همه، آنچه بیشتر مایه تمایز میان شاعر و کاهن می شد، سیمای ادبی بود که از دیدگاه زبانشناختی اهمیت فراوان داشت. کاهن همیشه گفته های خود را به صورت آهنگدار و قافیه دار به شکلی بیان می کرد که سجع نامیده می شد.

در خصوص اینکه سجع قدیمترین شکل شعر در میان اعراب بوده است، اختلاف نظر وجود دارد. به احتمال قوی نماینده شکل بیان و تعبیر پیش از شعر بوده است؛ شکلی از بیان و تعبیر است که میان شعر رسمی و نثر متعارفی محاوره روزانه قرار دارد. شعر واقعی عربی با رَجَز شروع می شود، و سجع

مرحله‌ای بلافاصله مقدم بر آن است.

سجع عبارت از توالی جمله‌های کوتاه پر معنی و معمولاً دارای یک قافیه است. و این برجسته‌ترین سبک الهام و وحی در عربستان قدیم بوده است. همه افعال تکلمی که منشأ آنها در قدرتهای غیبی و ناپیدا بود، و همه سخنانی که عبارت از کاربرد کلمات در امور متعارفی روزانه نبود و بلکه با قدرتهای نهانی سروکار داشت، همچون نفرین و لعنت کردن و تقدیس کردن و غیبگویی و افسونگری و الهام و وحی به این صورت بیان می‌شد.

خود کلمه سجع (متناظر با کلمه عبری شجع) از لحاظ اشتقاق و به صورت ابتدایی به معنی بَغْغُو کردن کبوتران است و با صدای خرخر جنان ارتباط دارد. خود حضرت رسول (ص)، بنابر روایتی از عائشه، تأثیر حاصل از بانگ، کاهن را به غُدْغُد مرغ تشبیه کرده است: ^{۳۲} «او (جن) در گوش مصاحب خود غدغد می‌کند (يُقَرِّقُ) همچون غدغد کردن (قَرَقَة) یک مرغ».

به عنوان نمونه‌ای از این سبک، پیشگویی یک کاهن معروف به نام سَطِیح را در اینجا می‌آوریم که هنگام مسلط شدن جن براو همچون جامه به هم پیچیده‌ای در می‌آمد و چنان می‌نمود که جز کلاهش استخوانی در بدن ندارد: ^{۳۳}

رَأَيْتُ حُمَمَةً	زغال سیاهی را دیدم
خَرَجْتُ مِنْ ظُلَمَةٍ	که از تاریکی شب بیرون آمد
فَوَقَّعْتُ بِأَرْضِ تَهَمَةٍ	پس به سرزمین شیدار به کنار دریا فرود آمد
فَاَكَلَتْ مِنْهَا كُلَّ ذَاتِ جُمُجُمَةٍ	و هر چه را که جمجمه داشت خورد

گفته‌اند که این قطعه سجع خبر از حمله قریب الوقوع و فتح شدن یمن به دست حبشیان می‌داده است. هنگامی که شاه یمن همان غیبگورا برای اطلاع یافتن از درستی این گفته زیر فشار قرار داد. روایت کرده‌اند که وی سجوی بدین صورت بیان کرد:

وَالشَّقَقُ سوگند به روشنی آغاز شامگاه

۳۲- بخاری، باب التَّوْحِيد.

۳۳- ابن اسحاق- ابن هشام، سيرة رسول الله، چاپ و وستنفلد، گوتینگن، ۶۰-۱۸۵۹.

و سَوَّغْنَ بِهٖ تَارِیْکِی	وَالْعَسَقَ
و سَوَّغْنَ بِهٖ سَیِّدَهٗ صَبَحَ	وَالْفَلَاقَ
در آن هنگام که درخشان می شود	إِذَا انَّسَقَ ^{۳۴}
که آنچه به تو خبر دادم راست است.	إِنْ مَا أَنبَأْتُكَ بِهٖ لَحَقَ

همین یک مثال به اندازه کافی آشکار می سازد که سجع، از لحاظ شکل آن، گونه ای از نثر قافیه دار بود که به جهت تکرار شدن قافیه بسیار به شعر شباهت داشت، ولی از جهت نداشتن وزن به معنی هجاهای اندازه دار از شعر متمایز بود. نیز باید توجه داشته باشیم که سبک سجع مورد استعمال کاهن، به صورتی خاص رنگ سوگند خوردن به آثار طبیعی داشت که قطعه دوم نمونه ای از آن را به دست می دهد.

این هر دو سیمای سجع، یعنی تکرار قافیه که زیبایی خاص به آن می بخشد، و سوگند خوردن به آثار طبیعی، از خصوصیات نخستین سوره های نازل شده قرآن است. پس آیا اسلوب قرآنی اسلوب سجع است؟ در بعضی از جاها اسلوب قرآنی از هر لحاظ معیارهای هنجاری سجع را دارد، در صورتی که در جاهای دیگر، و مخصوصاً در آخرین سوره های نازل شده، استفاده از کلمات قافیه دار چندان از معیار سجع انحراف پیدا می کند که شاید نتوانیم صورت سجمی را در آنها تشخیص دهیم. ولی آنچه از لحاظ قرآنی اهمیت بیشتر دارد، محتوی پیامی است که در آیات قرآن مندرج است نه صورت بیانی آنها.

ولی، اعراب بتپرست معاصر با حضرت پیغمبر (ص) به موضوع از این دیدگاه نظر نمی کردند. اغلب آنان سخت به دیدگاه اسلوب و سبک بیان می چسبیدند، و حضرت محمد (ص) را به سادگی از جهت سبک بیان وی یک کاهن تصور می کردند. البته قرآن به تأکید منکر این مطلب است که حضرت رسول (ص) کاهن بوده باشد:

فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ

«تو (ای پیغمبر) از نعمت و لطف پروردگارت نه کاهنی و نه جن زده و

در تصرف جن». ۳۵

ما اکنون در وضعی قرار داریم که می‌توانیم از دیدگاه خاص خود سومین و مهمترین سیمایی را که ساخت تصور قرآنی وحی را خصوصیت می‌بخشد، مورد مطالعه قرار دهیم. در قرآن، وحی به عنوان یک حادثه زبانشناختی فوق طبیعی تصویری مربوط به رابطه میان سه شخص است که آن را از جهت ساخت، نه تنها از سخن عادی بشری، بلکه نیز از همه گونه‌های دیگر الهام شفاهی که جن منبع آن است کاملاً متمایز می‌سازد.

باید نخست به خاطر بیاوریم که در هر دو حالت شاعر و کاهن، رابطه $A \rightarrow B$ اصولاً رابطه دو شخصی است. A یعنی جن ارتباط شخصی نزدیک با B یعنی یک موجود بشری برقرار می‌کند: این رابطه چندان نزدیک است که جن مالک انسان شده به میانجیگری او سخن می‌گوید. میان این دو واسطه‌ای وجود ندارد. حتی می‌توانیم بگوییم که در هنگام تسلط جن و جنزده شدن شخص، جن و انسان کاملاً با یکدیگر متحد شده و به صورت یک شخص درآمده‌اند. و این همان نمود است که ما معمولاً آن را به نام شمنیگری می‌خوانیم.

و این کیفیت در مورد مفهوم قرآنی وحی صدق نمی‌کند که، چنانکه هم اکنون گفتم، رابطه‌ای سه شخصی است. به عبارت دیگر، در خوداگاهی پیغمبرانه حضرت محمد (ص) پیوسته کسی و موجود اسرار میزی میان خدا و او وجود داشته که کلمات خدا را به قلب او می‌رسانیده است. بنابراین ساخت اساسی وحی بدان صورت که قرآن آن را می‌فهمد چنین است:

$$A \longrightarrow H \longrightarrow B$$

اکنون باید بیشتر برویم و این ساخت را بیشتر مورد مطالعه قرار دهیم. بنابر خود قرآن، تنها سه گونه ارتباط شفاهی و زبانی از خدا به انسان ممکن است وجود داشته باشد. این سه گونه به وضوح در آیه ۵۱-۵۰/۵۱ از سوره شوری بیان و از یکدیگر متمایز شده است:

وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ

«و هیچ انسانی را نرسد که خدا، جز از راه وحی و یا از پس پرده باوی سخن گوید، یا فرستاده‌ای را فرستد تا به اذن او هرچه را که او می‌خواهد به وی وحی کند».

بنابراین سه گونه مختلف وحی عبارت می‌شود از: (۱) ارتباط نهانی و اسرارآمیز، (۲) سخن گفتن از پشت پرده، و (۳) فرستادن یک رساننده پیام. گونه اول در این آیه به روشنی شناخته نمی‌شود، و درست نمی‌دانیم که معنی واقعی آن چیست. ولی کلمه وحی ظاهراً القا کننده این اندیشه است که مقصود از آن گونه‌ای ارتباط مستقیم است که، چنانکه در بالا اشاره شد، موهبت خاص الاهی بوده است که در میان پیامبران تنها به حضرت موسی (ع) عنایت شده بود.

و اما در گونه دوم، عبارت «از پشت پرده» این اندیشه را القا می‌کند که در آن یک ارتباط شفاهی (ونه یک الهام ساده) صورت می‌گیرد؛ چیزی که هست شنونده در این حالت نمی‌تواند خود گوینده را ببیند. ولی، با آنکه هیچ چیز در برابر چشم او پیدا نیست، پیغمبر روستترین خوداگاهی را از این امر دارد که در جایی بسیار نزدیک به موجودی اسرارآمیز قرار دارد که به طریقی بسیار شگفت‌انگیز با او سخن می‌گوید. می‌توانیم شناخت خویش را نسبت به این نمود با اطلاعات مهمی که از حدیث به دست می‌آید تکمیل کنیم.

در حدیثی بسیار مشهور^{۳۶} که به عائشه منسوب است، چنین آمده است: جارت بن هشام زمانی از پیغمبر پرسید که «ای رسول الله! وحی چگونه به تو می‌رسد؟» و آن حضرت در پاسخ وی گفت، «گاه همچون صدای زنگ زدن ناقوس (مِثْلَ صَلَٰةِ الْجَرَسِ). و این دردناکترین راه رسیدن وحی به من است؛ سپس مرا ترک می‌کند و من از آن بانگ می‌فهمم (وَعَيْتُ) که او (خدا) چه می‌خواسته است به من بگوید».

در اینجا باید توجه معطوف به کلمه وَعِثُ در جمله اخیر معطوف شود که، چنانکه ابن خلدون مدتها پیش به آن اشاره کرده، حایز کمال اهمیت است. آنچه حضرت محمد (ص) می خواهد بیان کند، ظاهراً این است که هنگام دریافت وحی خوداگاهی از شنیدن کلمات بیان شده قابل فهم ندارد؛ همه آنچه می شنود چیزی شبیه یک صدای اسرارآمیز غیرقابل تشخیص (دَوّی) است، ولی هنگامی که این صدا قطع می شود و به سطح متعارفی خوداگاهی بشری باز می گردد، آن وقت بر وی معلوم می شود که صدای نامتمایز قبلی به کلمات متمایز با معنی تبدیل شده است.

صورت قراءت مثل صلصلة الجرس بدان گونه که معمولاً تصور می شود قطعی نیست. کلمه الجرس (زنگ) ممکن است الجرس خوانده شود که در این صورت معنی عبارت می شود «همچون صدایی خفیف و نامتمایز». علاوه بر این، قراءتهای دیگری نیز روایت شده است: «مثل صدای کوبیدن یک فلز»، «مثل صدای به هم خوردن بال پرنده»، و غیره. در همه این احوال، آنچه شنیده می شود همیشه صدایی اسرارآمیز و غیر متمایز است.

پس از آن گونه سوم، یعنی ارتباط شفاهی به وسیله یک پیامبرسان خاص است؛ در اینجا حضرت محمد (ص) نه تنها کلمات تکلم شده را می شنود، بلکه عملاً شخص سخنگو را می بیند. و نیمه بازمانده حدیث یاد شده به همین گونه سوم مربوط می شود. و آن چنین است که حضرت رسول (ص) به دنبال سخنان پیشین خود به حارث بن هشام گفت: «وگاه فرشته به صورت یک انسان بر من آشکار می شود و با من سخن می گوید، و در این حالت من بلافاصله آنچه را که می گوید می فهمم (أعی)». باید توجه داشته باشیم که در اینجا فعل (وَعِی) که در نیمه نخستین روایت به صورت ماضی آمده بود (وَعِثُ) به صورت مضارع (أعی) می آید. و این دلیل آن است که در این حالت، و تنها در این حالت حضرت محمد (ص) کلمات واقعی تلفظ شده را می شنود.

ظاهراً حضرت محمد (ص) تنها پیامبر از گونه شنونده کلام فرستاده خدا نبود، بلکه بیننده نیز بود.

رؤیتهای چندی در مواقع بحرانی رسالت خود داشته است. و در خود

قرآن، در دو جای مختلف اشاره به ظاهر شدن «موجود پرنیرو» (شَدِيدُ الْقُوَى) که کلمات خدا را به او انتقال می دهد، شده است. یکی در سوره نجم، آیات ۸-۲۱ و دیگری در سوره تکویر، آیات ۲۵-۱۵.

در اولی پیامرسان الاهی به عنوان شَدِيدُ الْقُوَى، یعنی موجودی پرمهابت و مجلل ذکر شده که بنابر روایات در بلندترین قسمت افق می ایستاد و سپس رفته رفته نزدیک می شد تا فاصله او با حضرت رسول (ص) به اندازه دو کمان یا کمتر می رسید و پیام خدا را می رساند. در دومین آیات قرآن نیز تصویر مشابهی ترسیم شده است.

موجود با شکوه و اسرارآمیزی که بر حضرت محمد (ص) ظاهر می شد و کلمات خدا را به او ابلاغ می کرد، در آغاز رسالت یعنی در دوران اقامت پیامبر در مکه تنها با نام نمادی رُوحُ الْقُدُس «روان مقدس» خوانده می شد:

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

«بگو: روح پاکی آن را از پروردگارت به حق فرود آورد تا سبب استواری کسانی شود که ایمان آوردند و راهنمایی و مژده ای برای مسلمانان باشد».^{۳۷}

در جای دیگر قرآن رُوحُ الْاَمِين «روح قابل اعتماد» خوانده شده

است:^{۳۸}

وَ اِنَّهٗ لَنَزْلٌ رَّبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهٖ الرُّوحُ الْاَمِينُ . عَلٰی قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ

«و آن به راستی فرو فرستاده پروردگار عالمیان است. فرود آورد آن را روح الامین بر دل تو تا از بیم دهندگان باشی، به زبان عربی آشکار».

در عین حال تأکید تمام شده است که قرآن الهامی از جن نیست (سوره شعراء، آیات ۲۱۱-۲۱۰؛ کلمه الشَّيَاطِين در این گونه زمینه ها مترادف با جِنّ است).

۳۷-سوره نحل. آیه ۱۰۴/۱۰۲.

۳۸-سوره شعراء. آیات ۱۹۵-۱۹۲.

بعدها، در مدینه، روح القدس با فرشته به نام جبریل یکی شناخته شد.^{۳۹} و در بعضی از احادیث صحیح آمده است که پیامبران الهی که وحی را به حضرت محمد (ص) می‌رسانده، از آغاز همان جبریل بوده است. بنابراین اگر بنا باشد در این مرحله از بحث و تحلیل خود توقف کنیم، تنها باید بگوییم که وحی عبارت از رابطه شفاهی سه شخصی $A \rightarrow M \rightarrow B$ است که در آن نقطه مبدأ الله است و نقطه مقصد پیغمبر، و میانجی جبریل. و اگر خواستار حقیقت باشیم نباید در این مرحله توقف کنیم، چه تحلیل ما از تصور و مفهوم وحی هنوز به پایان خود نرسیده است. باید از این پیشتر رویم و به مرحله چهارم تحلیل برسیم.

در مرحله چهارم، هدف حقیقی وحی الهی مسئله اصلی است. همان گونه که دانستیم، خدا مشیت و اراده خود را به میانجیگری یک پیامبران آسمانی بر حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد. ولی خود محمد (ص) نقطه نهایی نیست. هدف وحی نجات و رستگاری شخصی او نیست. خدا از آن جهت با وی سخن نمی‌گوید که تنها با او سخن گفته باشد. کلمات خدا باید به آن سوی حضرت محمد (ص) انتقال پیدا کند و به دیگران برسد. در حالات متعارفی فعل سخن گفتن $(A \rightarrow B)$ ، با B سخن می‌گوید، و پس از آنکه سخن به B رسید متوقف می‌شود؛ اگر بنا باشد که سخن به عنوان یک محاوره ادامه پیدا کند، آن وقت همین فرایند تنها انعکاس پیدا می‌کند، و شنونده نخستین سخنگو می‌شود و چیزی به A که سخنگوی نخستین بود پس می‌گوید $(A \rightarrow B)$ ؛ این ساخت کلام معمولی است. در صورتی که در حالت خاص ما، B باید سخنگو شود ولی نه در جهت عکس، بلکه در همان جهت نخستین، یا به عبارت درستتر، باید نقل‌کننده کلام می‌شود که A به او گفته است. در اینجا مسائل مربوط به تبلیغ یا بلاغ «رساندن، انتقال» پیش می‌آید. و B رسول «فرستاده» یا «پیامبر» نامیده می‌شود، بدان جهت که کارش رساندن و تبلیغ کلمات الهی است.

چون مفهوم وحی در اسلام در این روشنی مورد دید واقع شود، یک رابطه سه شخصی نیست: در واقع باید همچون رابطه‌ای چهار شخصی به آن نگاه کنیم ($A \rightarrow M \rightarrow B \rightarrow C$). بنابر خود قرآن، این C از لحاظ تاریخی نخست مردم مکه، و سپس همه اعراب روی هم رفته، و پس از آن همه آنچه به نام اهل کتاب خوانده می‌شوند، و بالاخره همگی افراد نوع بشر را شامل می‌شود. B به سادگی مردی نیست که وحی الاهی را دریافت می‌کند؛ کسی است که باید آن را بگیرد و سپس آن را به مردمان منتقل کند. از این لحاظ، درست به همان گونه که جبرئیل یک فرستاده (رسول)^{۴۰} خدا به جانب حضرت محمد (ص) بود، خود حضرت محمد (ص) نیز اکنون رسول الله («فرستاده خدا») است که همچون میانجی در میان خدا و جهان عمل می‌کند:

يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ابْلُغْكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي
«ای قوم من، در من گمراهی نیست، بلکه من فرستاده‌ای از پروردگار
جهانیانم که پیامهای پروردگارم را به شما می‌رسانم»^{۴۱}

فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلِيَ رَسُولُنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ
«پس بدانید که تنها وظیفه پیامبر ما پیامرسانی آشکار (کلمات الاهی) است»^{۴۲}.

مثالهای دیگری می‌توان آورد، ولی اندیشه چندان روشن است که به چنین کاری دیگر نیاز نیست.

از لحاظ زبانشناختی راه برای پیش آمدن مسئله‌ای جالب توجه و مهم باز می‌شود. چون B ناقل سخنی است که A گفته است، چنان لازم می‌آید که B گفته‌های A را کلمه به کلمه به خاطر بسپارد و نقل کند. باید با همان ترکیب کلمات و جمله‌هایی که A ساخته بوده است به C انتقال یابد. هیچ تغییر و حذفی در آن روا نیست. به عبارت دیگر، کلمات الاهی، در

۴۰-سوره تکویر، آیه ۱۹.

۴۱-سوره اعراف، آیه ۶۰-۵۹/۶۲-۶۱. در اینجا این کلمات از گفته نوح پیغمبر (ع) نقل

شده است.

۴۲-سوره مائده، آیه ۹۳/۹۲.

آن هنگام که به B می‌رسد و دریافت می‌شود، باید یک وجود عینی و یک اثر زبان‌شناختی عینی تشکیل دهد — به گفته آلمانی‌ها یک شپراخورک Sprachwerk یعنی یک اثر ساخته کلامی. کلمات الهی به عنوان یک شپراخورک عینی بدین معنی قرآن نام دارد. کلمه قرآن، معنی اشتقاقی آن هر چه باشد، در این زمینه به معنی قطعه‌ای از وحی الهی به عنوان یک وجود عینی است. البته همه مجموعه قرآنهای فردی را نیز می‌توان با همین نام خواند، و این آشکارا رایج‌ترین معنایی است که اکنون به قرآن داده می‌شود. ولی، این معنی ابتدایی آن نبوده است.

در هر حال مهمترین تکلیف یا وظیفه یک پیغمبر آن است که متن وحی شده را چنان به خاطر بسپارد که بتواند آن را عیناً حتی بدون تغییر یک کلمه به قوم خود منتقل کند. اگر تغییری در آن صورت بگیرد، پیغمبر ممکن است متهم به ارتکاب گناه بزرگ تحریف شود که به معنی «چرخاندن» و «پیچاندن» و «قلب کردن» است، هر چند مخصوصاً این کلمه در موردی به کار می‌رود که تغییر عمدی صورت گرفته باشد. در قرآن می‌بینیم که جهودان پیوسته به آن متهم شده‌اند که به عمد کلمات وحی شده را تحریف کرده‌اند.^{۴۳}

وحی به معنی فقی این کلمه، از این لحاظ به صورت اساسی با تصور غیر فقی یا پیش از فقی وحی که در بالا بیان کردم تفاوت دارد. در آنجا، چنانکه دیدیم، «وحی» — اگر بتوانیم این اصطلاح را به حق در چنان حالتی به کار ببریم — گونه‌ای از تلقین و وادار کردن به عمل است. ممکن است لفظی و شفاهی نباشد؛ شخصی که الهامی بدین معنی دریافت می‌کند، ممکن است آگاهی روشنی از کلمات و جمله‌هایی که به او گفته شده است نداشته باشد؛ نکته عمده آن است که خود اندیشه را بفهمد و مطابق با آن عمل کند.

مثلاً آیه زیر را در نظر بگیرید:^{۴۴}

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ

۴۳ — مثلاً سوره نساء، آیه ۴۸/۴۶.

۴۴ — سوره اعراف، آیه ۱۱۴/۱۱۷.

«و به موسی وحی کردیم که: «عصایت را بپنداز!» و (چون او عصا را انداخت، بلافاصله به صورت ماری درآمد) و آنچه را (جادوگران مصری) توطئه کرده بودند بلعید».

چنانکه می بینیم، خدا تنها به موسی (ع) فرمان داد که عصایش را فرو اندازد و موسی چنین کرد. تنها هدف وحی در اینجا واداشتن موسی به انجام دادن عملی بود؛ این وحی گونه ای از امر است. خود کلمه چندان مهم نیست. پس از آنکه هدف وحی صورت اتمام پذیرفت، دیگر ضرورتی ندارد که کلمات به شکل دایمی یک شیرخورک Sprachwerk باقی بماند.

در حالت وحی به معنی خاص و قتی کلمه، هر کلمه و هر جمله باید به صورت دایمی همچون یک شیرخورک باقی بماند. خود حضرت محمد (ص) زیرکانه از اهمیت فراوانی به خاطر سپردن وحی در یافت شده به محض رسیدن آن آگاه بود و این کار را با کمال هوشیاری به انجام می رسانید. این امر به وضوح در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. در سوره قیامت^۱ می بینیم که خدا به حضرت محمد (ص) سفارش کرده است که زبان خود را به شتاب حرکت ندهد تا بتواند درست ترتیب رسیدن وحی را در کلمات دنبال کند.

چه اگر چنین کند، خطر آن است که حضرت رسول (ص) به صورت غیر عمدی از پیش کلماتی را که در شرف رسیدن است ادا کند، در صورتی که باید به آرامی منتظر بماند تا وحی به پایان برسد. ولی اشکار است که این شتاب یا ناشکیبایی از طرف پیغمبر اسلام (ص) وابسته به خودا گاهی پیامبران^۲ وی بود که نباید حتی یک کلمه را فراموش کند. خود خدا حضرت محمد (ص) را در همین فقره از قرآن خاطر جمع می کند که مواظب همه چیز خواهد بود، و چنان است که آنچه پیغمبر (ص) باید بکند صبر کردن است تا آنکه وحی صورت لفظی معین خود را به دست آورد، و او به صورت انفعالی کلمات آن را دنبال کند.

و این یکی از دلایل آن است که چرا از دیدگاه اسلام قرآن «تقلید

۴۵- آیه ۱۶/۱۹: نیز در سوره طه، آیه ۱۱۴/۱۱۳ سفارش مشابهی به پیغمبر (ص) شده است.

ناپذیر) (مُعْجَز) است. و این مسئله معروف «تقلید ناپذیری قرآن» (إِعْجَازُ الْقُرْآن) را تشکیل می دهد. ابن خلدون این نکته را به صورت ذیل توضیح می دهد. قرآن وضع یگانه دارد و در میان کتابهای آسمانی تنها است، بدان جهت که در اینجا ما متن وحی را به صورت اصلی آن در دست داریم، در صورتی که در مورد تورات و انجیل، به گفته وی، پیغمبران وحی را تنها به شکل اندیشه هایی دریافت می کردند که سپس به بیان آنها با زبان خود می پرداختند. به صورت جمله معترضه باید در نظر داشته باشیم که این نکته به صورت کامل درست نیست، چه در کتابهای انبیای بنی اسرائیل بعضی از مطالب وحی شده به صورت شعر و با همان کلماتی که بر انبیا وحی می شده باقی مانده است. ولی روی هم رفته این مطلب درست است، چون مجموع متون کتابهای عهد قدیم کار نویسندگان حرفه ای است. — بنابراین ابن خلدون چنین نتیجه می گیرد که کتابهای آسمانی، جز قرآن، معجز و تقلید ناپذیر نیستند.

کلمه نَبِیّ، چنانکه گفتیم، از لحاظ آن جنبه خاص که مستقیماً با تصوّر وحی ارتباط پیدا می کنند، به معنی مردی است که خدا اختصاصاً از میان همه مردم برگزیده است تا وحی را دریافت کند، و بسا به یاد سپردن کلمات اصلی با جزئیترین تفاسیل آنها و سپس انتقال دادن آنها به امت یک شپراخورک بسازد.

از لحاظ منشأ خود کلمه عربی نَبِیّ، دانشمندان باختری یک کلام برآنند که این کلمه از عبری نابهی به عاریت گرفته شده است. در اینجا چنان می نماید که اشتباه کردن «کلمه» را با «تصوّر» اکتشاف کرده باشیم. درست است که مدلول انتقال دهنده وحی الهی چیزی کاملاً نسبت به اعراب بیگانه بوده است که اصلاً هیچ اندیشه ای از اینکه وحی چیست نداشته اند. و بدین معنی کلمه یقیناً به دایره اندیشه های توحیدی تعلق داشته که از لحاظ تاریخی وابسته به یک سنت طولانی برخاسته از کتاب مقدس بوده است؛ و بنابراین طبیعی است که کلمه نَبِی در اشعار پیش از اسلام شاعران بدوی وجود نداشته باشد. ولی این را نباید به آن معنی گرفت که خود کلمه عاریه گرفته شده مستقیم از زبان عبری است. کلمه نَبِیّ، چه از لحاظ تشکیل و چه از لحاظ

معنی ریشه، به سرمایه عربی اصیل تعلق دارد. ریشه‌بأدر آن سوی زبان عربی به زبان سامی قدیم به معنی «خبر دادن» و «اعلام کردن» باز می‌گردد. هرچه باشد، مسئله ریشه و اشتقاق برای منظور ما دارای اهمیت درجه دوم است. آنچه از نظر ما مهم‌تر است دانستن این مطلب است که آیا مفهوم قرآنی نبی کاملاً مطابق با مفهوم کتاب مقدس نابهی است یا نه.^{۴۶} و برای این منظور لازم است تحلیل خود را یک گام پیشتر ببریم.

هنگامی که ما، در ضمن کوشش برای جدا کردن سیماهای خاص مفهوم قرآنی «پیغمبر»، آن را به دقت از دیدگاه معنی‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، دو نکته برجسته سبب جلب توجه ما می‌شود. این دو نکته هر دو ماهیت و طبیعت منفی دارند.

یکی از آن دو این است که کلمه عربی نبی اصولاً ارتباطی با نبوت به معنی پیشگویی از آینده ندارد. یک نبی در قرآن یک پیشگوی از آینده نیست. ریشه‌نبا که کلمه نبی از آن مشتق شده، همان گونه که پیشتر گفتیم، قطعاً به معنی «خبر دادن» و «اطلاعاتی درباره چیزی دادن» است، و این مفهوم توجهی به آینده ندارد. در قرآن اخباری که یک نبی می‌آورد همیشه اخبار غیب یعنی جهان نادیده خدا است. فعالیت پیغمبرانه همیشه متمرکز در پیرامون انتقال مشیت و اراده الهی است. البته به لحاظی، توصیف تفصیلی بهشت و دوزخ را که در روز محشر در برابر چشم افراد بشر آشکار خواهد شد، می‌توان گفت که نوعی پیشگویی از غیب است. ولی ماهیت این پیشگویی با توصیف و بیان حادثه‌ای که در آینده بسیار نزدیک برای شخص یا قوم معین رخ خواهد داد و نظیر آن پیشگویی‌های انبیای بنی اسرائیل درباره حوادث آینده است، اختلاف فراوان دارد؛ وظیفه نبی عربی اصلاً چنین چیزی نبوده است. ولی معاصران حضرت محمد (ص) به آسانی نمی‌توانستند این مطلب را بفهمند، و گواه آن است اینکه اشخاص متعدد در فرصتهای مختلف از او خواستار آن می‌شدند که

۴۶ — برای تحلیل تفصیلی لغوی کلمه نبی در زبان عبری رجوع کنید به آلفرد گیگویی، نبوت و

غیگویی، لندن، ۱۸۳۸، Alfred Guillaum, Prophecy and Divination, Lecture III.

دربارهٔ حوادث کوچک و بزرگ آینده آنان را با خبر کند. چنان می نماید که در ذهن آن مردم هنوز به صورتی مبهم مفهوم نبی مشترک و حتی اشتباه شده با مفهوم قدیمی ستی کاهن بوده است.

خصوصیت دوم منفی ساخت معنیشناختی نبی آن است که کلماتی که وی با آنها تکلم می کند یا به ابلاغ آنها می پردازد، رابطه ای با جادوی کلمه ای ندارد. و این نکته ای بسیار مهم است، چه شاید از همین زاویه است که می توانیم به صورتی بسیار شایسته تصوّر وحی را از همهٔ تظاهرات شمنگیری عربی، همچون شعرگویی و کاهنی متمایز تشخیص دهیم.

در ایام پیش از اسلام، سجع که سبک بیان هر الهام، و رَجَز که نخستین صورت شعری پیدا شده و تکامل یافته از سجع بود، هر دو به صورت عمده برای منظورهایی به کار می رفت که به طریقی یا طریقی دیگر با جادوی کلمه ارتباط داشت. در آن روزهای قدیمی، چنان تصوّر می شد که چون کلمات با آهنگ خاص و با قافیه ای که تکرار می شود به دنبال هم درآیند، دارای نیرومندی خاص جادویی است. خود حضرت محمد (ص)، بنابر بعضی از احادیث، به وجود قدرتی در ترکیبات قافیه دار معترف بوده است. این خود واقعیتی است که حضرت محمد (ص)، در مبارزات خود با مشرکان و بتپرستان، به مقدار زیاد از کومک شاعر مورد توجهش، حسان بن ثابت، بهره مند بوده است که علی رغم آنکه قرآن از شاعران به صورتی اهانت آمیز یاد کرده است، وی به جهت همین هنر شاعری مورد توجه فراوان مسلمانان بود. روایت شده است که یک روز حضرت رسول (ص) خطاب به همین شاعر چنین گفت: ۴۷

لِشَعْرِكَ أَشَدُّ عَلَيْهِمْ مِنْ وَقْعِ السَّهَامِ فِي غَلَسِ الظَّلَامِ

«هرآینه شعر تو برای ایشان (دشمنان) خطرناکتر از فرو ریختن پیکانها

در تاریکی شب است».

خلاصه آنکه شاعران، در دوره پیش از اسلام هم مورد احترام بودند و هم مردم از آنان می ترسیدند، و اگر نگوئیم این احترام و ترس تنها به سبب رها کردن قدرت جادویی فوق طبیعی منحصرأ به وسیله شعری که بر ضد دشمن خود یا دشمن قبیله می ساختند بود، به صورت عمده به همین جهت بود.

از لحاظی استعمال شاعرانه زبان شباهت چشمگیری، هم از حیث طبیعت و ماهیت و هم از حیث ساخت، با کلام بُنَوّی و پیشگویی دارد که پیشتر از آن سخن گفتم، چه در مورد یک شاعر همچون در مورد یک نبی کلمه ادا شده باید یک وجود عینی بسازد—یک شپراخورک. کلماتی که وی با یکدیگر تلفیق می کند، باید به همان صورت که از میان لبهای او بیرون می آید و به صورت اصلی خود به دیگران انتقال پیدا کند و به خاطر سپرده و از بر شود. چون کلمات وی از یک منبع فوق طبیعی ناشی شده، نیز باید به آن سوی وی منتقل شود (A → B → C). ولی چون بر ضد C که دشمن او است پرتاب شده، دیگر شپراخورک او یک نمود زبانشناختی به معنی خاص این کلمه نیست؛ یک نمود جادویی است؛ کلام شاعر در اینجا یک نیروی جادویی است که بر روی C عمل می کند و او را می بندد و نابود می سازد.

همین کیفیت در مورد سبک سجع فالگیران و طالعینان نیز صدق می کرده است. همان گونه که شاعر می توانست شعری از گونه رجز را به طریقی ویرانگر بسازد، همان گونه هم یک فالگیر واقعی می توانست با نثر از گونه سجع کاری کند که به صورتی کشنده مایه زخم خوردن دشمن در نتیجه اصابت قدرت جادویی قافیه به او شود. کلمات جادویی را که به توسط یک فالگیر و رمال صاحب صلاحیت ادا شده باشد، غالباً در ادبیات قدیم عربی به پیکانهای کشنده ای تشبیه کرده اند که شب هنگام به صورتی نادیدنی پرواز می کنند و به قربانیهای خود می رسند؛ فعلی که بیشتر در این زمینه به کار می رود فعل رَهْمی به معنی پرتاب کردن تیر است.

همچنین به سرنیزه های تیز آلوده به زهر تشبیه شده اند که از آنها زخمهای کشنده ای به وجود می آید و قربانیان به ندرت می توانند از آسیب آنها در امان بمانند. آنچه سبب آن می شد که این کلمات قافیه دار خطرناکتر بشود،

آن بود که این لعنتها و نفرینها و ضدلعنتها پس از آنکه رها شدند فعالیت غیرقابل مهار کردن پیدا می کنند و هیچ کس، حتی خود شاعر یا فالبین که سبب رها شدن آنها بوده است دیگر نمی تواند از حدت و شدت نیروهای خبیث و ویرانگری که بدین ترتیب آزاد شده است بکاهد. قوافی، پس از گفته شدن، قدرت جادویی ماندنی و غیرقابل مهار کردن پیدا می کنند.

واضح است که وحی قرآنی هیچ ارتباطی با این گونه آزاد شدن قدرتهای ساحرانه نداشت. سجع، چنانکه دیدیم در دوران پیش از اسلام دو جنبه متفاوت داشت: از یک سوزبان الهام بود: همه الهامهای فوق طبیعی برخاسته از هر منبع، از لحاظ زبانشناختی چنین شکلی به خود می گرفتند. از سوی دیگر مورد استعمال خاصی از زبان برای آزاد کردن نیروهای جادویی محتوی در کلمات بود. این جنبه دوم کاملاً در استعمال کلمات قافیه دار (القوافی) در قرآن محو شد. پیش از این در چند مناسبت^{۴۸} گفته ام که در قرآن بعضی از کلمات و مفاهیم جاهلی با دلالتی کاملاً تازه به کار رفته است؛ آنها کاملاً متناسب با یک چارچوب تصویری جدید درآمده بودند. مفاهیم قدیمی برجای بود، ولی در نتیجه قرار گرفتن در نظام جدیدی از ارزشها، تغییر معنیشناختی عظیمی در آنها به وجود آمده بود. برای سجع نیز کیفیت مشابهی اتفاق افتاد: شکل قدیمی و سنتی ارتباط فوق طبیعی به کار می رفت، ولی این به کار رفتن برای ابلاغ و انتقال یک محتوی تازه بود. جواب من به سؤال درباره اینکه سبک قرآنی سجع است یا نه، و درباره اینکه اگر سجع است چگونه باید این واقعیت را با در نظر گرفتن تفاوت اساسی میان جاهلیت و اسلام فهم کنیم، همین است. شکل هنوز وجود دارد؛ ولی اکنون یک شکل محض الهام فوق طبیعی است. برای آن به کار نمی رود که قدرت جادویی کلمات را آزاد کند، و نیز شکل و صورتی برای ادا کردن «نبوت» به معنی پیشگویی کردن از حوادث آینده نیست.

۴۸- مثلاً رجوع کنید به ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، فصل هفتم.

۴ - وحی در زبان عربی

در آنچه گذشت سروکار ما با جنبه گفتاری (parole) وحی، یعنی با مسئله مفهوم قرآنی وحی همچون یک نمود «کلامی» بود. اکنون وقت آن است که به جنبه زبانی (langue)، آن پردازیم.

زبان (langue)، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، دستگاهی از علامات شفاهی است که با توافق اجتماعی به عنوان وسیله ارتباط میان افراد متعلق به یک جامعه به کار می رود. از این لحاظ یک واقعیت اجتماعی است: واقعیت اجتماعی (fait social) به آن معنی که دورکیم در جامعه شناسی خود آن را تعریف کرده است. دستگاه نمادی متعلق به یک جامعه است که هر یک از افراد آن در سخن گفتن با دیگران، اگر می خواهد که سخنش مفهوم باشد، باید از این دستگاه بهره برداری کند. ارتباط زبانشناختی وجود پیدا نخواهد کرد مگر زمانی که دو شخصی که پای آنان در کلام و سخن گفتن با یکدیگر به میان می آید به نظام واحدی از علایم متشبه شوند.

قرآن آگاهی روشنی از این واقعیت نشان می دهد، و به صورتی بسیار آشکار شامل مفهوم و تصور زبان به معنایی است که از این اصطلاح فنی - یعنی لانگ langue در زمان حاضر فهمیده می شود. قرآن طرز تصور خود را از وحی و مأموریت پیامبری بر روی همین اندیشه بنامی کند. از توجه به این واقعیت آغاز می کند که هر قوم دارای زبانی مخصوص به خویش است، و برای این امر از لحاظ ارتباط آن با نمود رسالت اهمیت فراوان قائل است. مثلاً در سوره ابراهیم چنین می خوانیم: ۴۹

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

«هیچ فرستاده ای را جز به زبان قومش نفرستادیم تا چنان باشد که پیامش را آشکارا بیان کند».

و همان گونه که اقوام جهان از لحاظ رنگ با یکدیگر تفاوت دارند، در زبان نیز با یکدیگر متفاوتند.^{۵۰} و تفاهم کامل، یعنی ارتباط، در آنجا که زبان مشترکی نباشد وجود پیدا نمی کند.^{۵۱}

و به ما گفته اند که چرا یک پیغمبر سخنگوی به زبان عربی با یک وحی عربی برای اعراب مبعوث شد:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

«از این جهت آن را به صورت قرآن عربی فرو فرستادیم که شما بتوانید آن را بفهمید»^{۵۲}

وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

«به راستی این وحی فرو فرستاده پروردگار جهان است که روح امین (یعنی: جبرئیل) آن را با زبان عربی آشکار بر قلبت فرود آورده است تا از بیم دهندگان باشی».^{۵۳}

همان گونه که به موسی کتابی به زبان خود او داده شده بود، اکنون نیز به پیامبر عرب کتابی به زبان عربی (لِسَانًا عَرَبِيًّا)^{۵۴} داده شده است.

چه اگر خدا وحی خود را به زبانی جز زبان عربی فرو می فرستاد، مردمان هرگز ایمان نمی آوردند، زیرا که نمی توانستند گفته های پیغمبر (ص) را بفهمند:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ

«و اگر قرآن را به زبانی غیر عربی (اَعْجَمِيٌّ) قرار می دادیم، می گفتند: چرا آیه های آن بیان کرده (و قابل فهم) نشده؟ غیر عربی و عربی؟ (یعنی چرا

۵۰-سوره روم، آیه ۲۱/۲۲.

۵۱-سوره کهف، آیه ۹۲/۹۳.

۹۲-سوره یوسف، آیه ۲.

۵۳-سوره شعراء، آیات ۱۹۵-۱۹۲.

۵۴-سوره احقاف، آیه ۱۱/۱۲.

وحیی غیر عربی برای قومی عرب؟»^{۵۵}

به همین ترتیب اگر خدا این قرآن عربی را بر پیامبری غیر عرب فرو می‌فرستاد تا وی آن را به عربی بر قوم خود فرو خواند، که البته آن را نمی‌فهمیدند، آنان نیز هرگز به آن ایمان نمی‌آوردند:

وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ

«و اگر آن را به (پیامبری) غیر عرب فرو می‌فرستادیم و آن را (به عربی) بر آنان (یعنی قوم غیر عرب) فرو می‌خواند، هرگز به آن ایمان نمی‌آوردند»^{۵۶}.
 همه این آیات، چنانکه می‌بینیم، مبتنی بر این نظر است که هر جامعه زبان مخصوص به خود دارد، و اینکه پیوستگی جدا نشدنی میان هر جامعه و زبان آن موجود است. و این برابر است با آنکه بگوییم در قرآن تصوّر زبان (Langue) به معنای فنی امروزی این کلمه وجود دارد. این تصوّر و مفهوم در قرآن با کلمه لسان بیان شده است.

خود قرآن اشاره به آن دارد که شایعه پلیدی در آن زمان در میان اعراب راه یافته بود حاکی از آنکه قرآن وحی الاهی نیست، و در واقع در پشت سر حضرت محمد (ص) مردی آشنا به کتابهای جهودان و ترسایان هست که به او تعلیم می‌دهد تا به نام وحی چیزهایی به مردم بگوید. قطبری نام چند برده مسیحی بیگانه را آورده و گفته است که این نامها را کفار به صورت شایعه میان مردم مکه پراکنده می‌کردند.^{۵۷}

ولی قرآن برای رد کردن این شایعه می‌گوید که زبان همه این کسان که قرآن را بر ساخته آنان می‌دانند غیر عربی (اعجمی) است، و در صورتیکه قرآن به زبان عربی آشکار (لسان عربی مُبین) است، و نتیجه این گفته آن است که شخصی که زبانش عربی نباشد مطلقاً نمی‌تواند به پیغمبر تعلیم دهد که چه چیزها به زبان عربی خالص بگوید.

۵۵-سوره فضلت، آیه ۴۱.

۵۶-سوره شعراء، آیه ۱۸۹/۱۹۹.

۵۷-سوره نحل، آیه ۱۰۵/۱۰۳.

این آیه و آیات دیگری که پیشتر نقل کردم، کلمه بسیار مهم **اعجمی** را طرف توجه ما قرار می دهد. بهتر است این مسئله را با توجه به تضاد و تقابل اساسی میان عرب و عجم مورد بحث قرار دهیم. به نظر اعراب قدیم همه اقوام جهان شناخته را می توان به دو گروه تقسیم کرد: اعراب و غیر اعراب. همه اقوام و ملت های غیر عرب شناخته شده برای ایشان روی هم رفته و بدون تمایز در گروه دوم قرار می گرفتند. این دو مفهوم به صورت انحصاری جنبه زبان شناختی نداشت، چون خون، یعنی تژاد نیز مخصوصاً در مفهوم عرب نقش مهمی ایفا می کرد. ولی قاطع ترین عامل در این تقسیم بدون شک زبان بود. شاهد آن است این واقعیت که حتی مرد با اصل خالص عربی، اگر نمی توانست چنانکه شایسته است به زبان عربی سخن بگوید، غالباً به نام **اعجمی** خوانده می شد.

این امر بعضی از صاحب نظران را بر آن داشته است که به تمایزی میان **اعجمی** (یا **اعجم**) و **عجمی** قائل شوند. لفظ اول بنابراین نظر به کسی اطلاق می شود که نتواند به صورت صحیح و آشکار مقصود خود را به زبان عربی بیان کند، حتی اگر از لحاظ تژاد هم عرب بوده باشد، در صورتی که لفظ دوم به معنی کسی است که از لحاظ تژادی غیر عرب است، خواه بتواند به زبان عربی سخن بگوید یا نتواند. ولی همه علمای لغت در این نظر اتفاق کلمه ندارند.

به هر صورت، این امر قطعی است که در جاهلیت ریشه عجم دامنه استعمالی گسترده ای داشته است. معنی اساسی آن ظاهراً وجود ابهام و تاریکی مفرط در سخنگویی شخص است، خواه به صورت اتفاقی و موقتی بوده باشد یا به صورت دایمی و برخاسته از بیگانه بودن. شعر ذیل از **حُصَین بن الحُمام** از این لحاظ بسیار جالب توجه است:

وَقَالُوا تَبَيَّنَ هَلْ تَرَى بَيْنَ ضَارِحٍ * وَتَهْيَ أَكُفٌّ صَارِحاً غَيْرَ أَعْجَمَا

«و آنان گفتند: خوب نگاه کن و ببین آیا میان ضارح و آبگیر اکف کسی را می بینی که برای مدد خواستن فریاد می کند و بانگی از سینه اش بر نمی آید؟»^{۵۸}

در اینجا **أَعْجَمَ** به معنی کسی است که در نتیجه فریاد کشیدن بیش از اندازه و بیهوده برای طلب کردن یاری دیگران، از نفس افتاده است و دیگر بانگی از دهانش خارج نمی شود. و البته این تیرگی و تاریکی سخن و بانگ، در آن هنگام که به آخرین حد خود می رسد، با خاموشی کامل یکی می شود. و فعل **إِسْتَعْجَمَ** درست برای همین معنی به کار می رفت.

مثلاً در حدیث چنین آمده است: **إِسْتَعْجَمْتَ عَلَيْهِ قِرَاءَتُهُ** که معنی حرفی آن چنین است: «خواندن یا تلاوت (قرآن) بروی خاموش شد»، یعنی خواب چنان بروی در ضمن خواندن کتاب غلبه کرد که دیگر نتوانست به خواندن ادامه دهد. استعمال فعل نیز سابقه بسیار قدیمی دارد و نمونه هایی از آن در شعر جاهلی دیده می شود.

بالاخره، اندیشه ابهام و تاریکی زبانشناختی ممکن است جهت دیگری اختیار کند: جانواران از گونه دد و دام به نام **أَعْجَمَ** خوانده شده اند. تنها مثال ساده ای از حدیث می آورم: **الْعَجَمَاءُ جُرْحُهَا جُبَارٌ**. کلمه **الْعَجَمَاءُ** شکل مؤنث **أَعْجَمَ** به معنی بهیمه («جانور») است. معنی خود حدیث چنین است: جراحات (و از جمله مرگ) که از جانواران حاصل می شود **جُبَار** است (یعنی ریختن خونی است که مجازات ندارد): بدین معنی که از آسیبی که جانوران می رسانند نباید انتقام گرفت.

این مثالها برای نشان دادن این مطلب کافی است که هر کس یا هر چیز که نتواند همانند آدمی تکلم کند، **أَعْجَمَ** است. و این در عین حال نشان می دهد که اصطلاح **أَعْجَمَ** یا **عَجَمَ** در ابتدا اصطلاحی تحقیرآمیز بوده است: به عبارت دیگر، برای بیان اهانتی از طرف اعراب نسبت به کسانی بوده است که از سخن گفتن به زبان عربی عاجز بودند، و این زبان در نظر ایشان غنیترین و زیباترین و کاملترین زبان در سراسر عالم بود. ناتوانی در سخن گفتن به این زبان، به نظر ایشان، همسنگ بالال و گنگ به دنیا آمدن بود.

همین ایستاری ارزش شمردن مردمی که از سخن گفتن به زبان عربی عاجزند، سبب پیدایش کلمه تقلید صوتی **طَمِطَمَ** در زبان عربی شده است که غالباً در اشاره به زبان جیشیان به کار می رود (**طَمِطَمَ حَبَشِي** «گنگی حبشی»

یا قَاطِمًا لِّمْ سَوْدَ «گنگیهای سیاهان»).

مایهٔ شگفتی است که در بحبوحهٔ چنین جهانی قرآن نسبت به این مسئله ایستاری منصفانه و بیطرفانه اختیار کرده است. در آن هیچ دلیلی بر برتری طبیعی زبان عربی بر زبانهای غیر عربی مشاهده نمی‌شود. البته این درست است که با ظهور اسلام وضع واقعاً یگانه و ممتازی برای زبان عربی به عنوان زبان وحی به وجود آمد، ولی، اگر درست سخن بگوییم، هیچ قصدی برای آن نبوده که برتری زبان عربی به صورت علنی اظهار شود. و نیز در قرآن هیچ اشاره‌ای به برتری نژاد عرب نسبت به دیگر نژادها نشده است. چه در آیهٔ مشهوری که پیشتر ذکر آن گذشت (سورهٔ آل عمران، آیه ۱۰۶/۱۱۰) و معنی آن چنین است: «شما بهترین جامعه و امتی هستید که برای نوع بشر برآورده شدید» تنها اشاره به جامعهٔ دینی مسلمانان است نسبت به دیگر مردمان اهل کتاب، نه اینکه مقصود برتری اعراب به عنوان یک قوم و ملت بوده باشد.

نظر قرآن دربارهٔ این مسئله مبتنی بر این خودآگاهی فرهنگی آشکار است که هر ملت زبان مخصوص به خود دارد، و عربی زبان اعراب است، و از این لحاظ یکی از چندین زبان است. اگر خدا این زبان را برگزیده، به خاطر ارزش درونی و ذاتی آن به عنوان یک زبان نبوده بلکه تنها برای سودمندی آن بوده است، یعنی بدان سبب زبان را عربی برگزید که پیام در درجهٔ اول خطاب به مردمانی بود که به زبان عربی سخن می‌گفتند. مکرر در قرآن با آیاتی روبه رو می‌شویم که بنابر آنها معلوم می‌شود که کتاب خدا از آن جهت به زبان عربی فرود آمد که فهم آن برای اعراب آسانتر باشد. «از آن جهت قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم که شما بتوانید آن را بفهمید».^{۵۹}

و این متناظر است با ایستار کلیتر اسلام نسبت به مسئلهٔ اختلاف نژادی. در سورهٔ حجرات، آیه ۱۳، و نیز در خطبهٔ وداع حضرت محمد(ص) به صراحت آمده است که در اسلام همهٔ مردم، از عرب و جزعرب، با یکدیگر برابرند. آیا این ایستار اساسی قرآنی از کجا آمده است؟ به منظور آنکه دلیلی

برای این واقعیت ظاهراً شگفت‌انگیز پیدا کنیم، تنها باید آنچه را که پیش از این درباره آن وضع فرهنگی که هنگام ظهور اسلام اعراب در آن می‌زیستند گفتیم، بار دیگر به خاطر آوریم.

جزیره العرب در آن زمان یک جهان بسته نبود؛ بلکه برعکس جهان بازی بود و تماس فراوانی با اقوام دیگر داشت که به زبانهای مختلف سخن می‌گفتند و سنتهای فرهنگی بسیار دور از یکدیگر داشتند.

به اجمال می‌توان گفت که اعراب آن زمان را می‌توان به دو گروه یا گونه تقسیم کرد: یکی گونه اعراب اصیل بدوی خالص که در اجتماعی بسته و محافظه کار و پیرو سنت زندگی می‌کردند و حاضر نبودند هیچ چیز تازه‌ای را به درون روش زندگی و اندیشیدن خود راه دهند، و گونه دیگر روشنفکرتر بودند و به صورتی وسیع پذیرای روش زندگی و تفکری جز آنچه به آنان اختصاص داشت می‌شدند، و آماده آن بودند که برای جستجوی ارزشهای فرهنگی تازه و برتر، از اجتماع قبیله‌ای خود خارج شوند.

اعراب گونه اول فرزندان واقعی صحرا بودند، و دقیقاً در داخل محدوده تنگ ساخت اجتماعی قبیله‌ای، در قبیله و با قبیله زندگی می‌کردند. شالوده اساسی احساسات و عواطف و افکار ایشان اصولاً قبیله‌ای بود. البته حتی اینان نیز ناگزیر بودند با بیگانگان تماس نزدیک داشته باشند، و لو اینکه تنها برای خریدن شراب از فروشندگان آن که غالباً مسیحیان و جهودان و ایرانیان بودند این تماس صورت می‌گرفت؛ آن اعراب مردمانی بودند که نمی‌توانستند زندگی را بدون باده نوشیدن تخیل کنند، و از روی اشعار ایشان می‌دانیم که همچنین با زندگی آمیخته با ریاضت و تأمل راهبان مسیحی سریانی آشنایی داشتند که اینجا و آنجا در بیابان می‌زیستند، و چراغهای ایشان در تاریکی شب راهنمای مسافران شبانه بود. با این همه روی هم رفته مجموعه بدویان بسیاری از آنکه در بند دیگران باشند در بند خود بودند. علاقه‌مندی ایشان تقریباً به صورت انحصاری متمرکز در پیرامون کارهای قبیله‌ای ایشان بود.

در مقایسه با این گروه بدوی اصیل، اعراب گروه یا گونه دوم بسیار روشنفکرتر بودند و طبقه جهانوطنان آن دوره را تشکیل می‌دادند. و جاهلیت عده

زیادی از آنان را پدید آورد که در میان ایشان نامهای بزرگی از تاریخ ادبیات عربی همچون کبید و آعشی^۱ و نابغه و دیگران دیده می شود.

البته اینان نیز از لحاظ شکل زندگی و روش اندیشیدن و عکس العمل نشان دادن، از ریشه بدویان قبیله ای بودند. بنابراین طبیعی است که بسیاری از آنان یا اغلب آنان را از لحاظ خصوصیات عقلی و ذهنی بدوی با گروه اول شریک و سهیم بباییم. و نیز اگر حالاتی در مرز میان این دو گروه یا حالات دیگری در محلّ روی هم قرار گرفتن سطح زندگی این دو گونه مشاهده کنیم، نباید مایه تعجب ما شود. به عنوان مثالی گویا، نابغه که در طرز تفکر و بیان خود بدویتی اصیل را جلوه گر می ساخت، در طبقه دوم نیز از چهره های برجسته بود.

با وجود این، روی هم رفته، سیمایی جالب توجه وجود دارد که خطّ آشکار جدایی میان گونه بدوی محض و گونه جهانوطن ترسیم می کند. کسانی که در زیر این گروه دوم جای می گیرند، در تراز باز بین المللی زندگی می کردند: ذهنی باز در مقابل همه فرهنگها و اقوامی داشتند که آنان را احاطه کرده و حتی عمیقاً به داخل جزیره العرب راه یافته بودند. آنان روشنفکران آن روزگار به شمار می رفتند که از هوای روشنفکری تنفس می کردند، و افق عقلی آنان محدود به حدود تنگ جزیره العرب نبود؛ نفوس و عقول خود را آزاد گذاشته بودند تا از لحاظ فرهنگی از اقوام پیرامون ایشان که درجه برتری از تمدن داشتند تأثیر پذیرد. آن اندازه کنجکاوی داشتند که با گام نهادن به جهانهای ناشناخته و فرا گرفتن اندیشه های تازه و جذب کردن آنها خود را به مخاطره اندازند. بر خلاف گونه اول، اذهان و عقول ایشان به هیچ وجه محدود به موضوعات و امور قبیله ای نبود.

نمونه برجسته ای از این دسته را در الأَعشی الأكبر شاعر می یابیم که به سراسر جزیره از شمال تا جنوب سفر کرد، و حتی از عراق گذشت و به امپراطوری ساسانیان در ایران رفت و از آنجا عده ای از کلمات و مفاهیم ایرانی را با خود به ارمغان آورد که آنها را همراه با بعضی از اندیشه های مسیحی که از مردم سرزمین حیره همراه آورده بود در اشعار خود وارد کرد. بدین ترتیب وی

چندان علاقه فراوان به چیزهایی که در بیرون جزیره العرب دیده بود پیدا کرد که تقریباً در نگرش به زندگی و جهان به صورت یک فرد مسیحی در آمد. ظاهراً برای دست یافتن به افکار جدید به حبشه هم سفر کرده بوده است.

از این وضع امور که شرح آن گذشت، بر ما معلوم می شود که چرا بر خلاف انتظار ساده دلانه ما، در قرآن اظهار از برتری طبیعی زبان عربی مشاهده نمی شود. حضرت محمد (ص) به عنوان یک انسان به این دسته دوم اعراب تعلق داشت، و نگرش قرآنی نسبت به جهان محیط بر جزیره العرب نیز آشکارا از همین گونه دوم بود، چه بر اعتراف به وجود اقوام و ملت های گوناگون بر روی زمین تکیه داشت. روح قرآن، از این لحاظ، آشکارا و به صورت قطعی نشانه ای از قطع رابطه با روح قبیله ای قدیم و بسیار مشخص اعراب بود.

جهانی که پیغمبر (ص) در آن آغاز به ساختن و کامل کردن یک فعالیت دینی تازه کرد، یک جهان بسته قبیله ای نبود؛ جهانی باز بود با تماس فرهنگی سرزنده و رقابت فرهنگی میان عده ای از ملت ها و اقوام گوناگون. سطح خودآگاهی فرهنگی که قرآن بر روی آن احساسات دینی اعراب را به کار انداخت، بسیار برتر و بلندتر از سطح فرهنگی بدویان صحرا بود.

در این مورد باید آیه ای از قرآن را که پیش از این نقل کردیم به خاطر آورد، که در آن بی اعتمادی عمیقی در روحیه بدوی نسبت به موضوعات دینی مشهود است:

در جاهای دیگر به ما گفته شده است که بدویان دشوارترین مردم از لحاظ بحث کردن با آنان درباره دین و ایمان هستند. آنان لجوج و خود رأی و مستکبر و خودپسندند؛ و لاف زدن و خود بینی آنان را از آن باز می دارد که به فضیلت خضوع و فروتنی که مغز واقعی روحیه دینی بدان صورت است که اسلام آن را می فهمد، دست یابند.

کوتاه سخن آنکه، همه مدارک و شواهد به این واقعیت اشاره دارد که محیط فرهنگی و روحی که پیغمبر عربی (ص) در آن می زیست و عمل

می کرد، اصولاً متفاوت و حتی از بعضی جهات مهم متقابل و متضاد با جهانی بود که بدویان در آن می زیستند. بدویان صحراء بسیار پایینتر از سطح خوداگاهی فرهنگی قرار داشتند که اسلام در آن سطح خود را به مردم عربیزبان معرفی می کرد و با آنان به گفتگو بر می خاست. و در این سطح عالی از جهانیابی، اعراب در آخرین تحلیل چیزی جز یک ملت و قوم در میان ملت‌های دیگر نبودند، و زبان عربی نیز یکی از چندین زبان متفاوت دیگر بود.

بدین ترتیب دیده می شود که چرا قرآن، علی رغم تأکیدی که درباره عربی بودن خود می کند، خود را به عنوان اعلامیه‌ای از برتری این زبان در نظر نمی گیرد. هر جامعه و امت زبان مخصوص به خود دارد. به همین جهت هنگامی که خدا وحی خود را به شکل تورات به اسرائیلیان فرو فرستاد، زبان عبری را وسیله انتقال پیام خود قرار داد، و این بدان جهت بود که آن قوم به زبان عبری تکلم می کردند. همین مطلب در مورد وحیه‌ای دیگر فرستاده شده به اقوام دیگر نیز صحت دارد: هر قوم اهل کتاب دارای کتابی به زبان جامعه آن قوم است. به همین ترتیب، همه پیامبرانی که پیش از حضرت محمد (ص) مبعوث شدند، هر یک پیام خود را با زبان قوم خویش به آنان ابلاغ کردند. آن گاه که نوبت رساندن پیام به پیغمبر اسلام رسید، باز وضع به قرار سابق بود. چون وی در درجه اول پیامبری عربی بود، کتاب وی نیز به زبان عربی بود. اگر جز این باشد، دلیلی نمی توان برای این امر اقامه کرد که چرا زبان عربی برای دین اسلام از میان زبانهای دیگر برگزیده شده بوده است.

این اندیشه مرکزی قرآن کاملاً موافق با جهانیابی گسترده‌ای است که با اندازه‌ای تفصیل درباره آن بحث کردم. ولی راهی که از آن راه اعراب، یا صحیحتر بگوییم مسلمانان عرب، تمام موضوع را فهمیدند چنین نبود. این واقعیت آشکار که در هیچ جای قرآن تفوق زبان عربی بیان نشده، مورد غفلت و تجاهل ایشان که همیشه سخت به عرب بودن خود و به داشتن زبان عربی می بالیدند، قرار گرفته بود.

به صورتی کاملاً طبیعی، اعراب این واقعیت را که در قرآن به زبان عربی وحی شده، نیرومندترین دلیل بر آن می گرفتند که زبان عربی برتر از

همه زبانهای دیگر است. به اعتقاد ایشان، اینکه خدا زبان عربی را وسیله ابلاغ پیام خود قرار داده، به خاطر سودمندی عملی آن نبوده بلکه به سبب فضیلت این زبان از حیث زبان بودن آن بوده است. در آن زمان عربی عنوان زبان مقدس پیدا کرده بود. وزود یا دیر مسلمانان غیر عرب ناگزیر از پذیرفتن این نظر شدند، و به دلیل تکریم و تقدیسی که برای کتاب آسمانی خود قائل بودند، به تفوق طبیعی این زبان نیز معتقد شدند. و بدین ترتیب زبان عربی به عنوان زبان ارزش دینی والایی به خود گرفت. این فرایند به صورتی بسیار قابل تحسین با همه ملازمات کلامی آن به توسط فخرالدین رازی در «تفسیر بزرگ وی» مقایسه و مقابله شده است.

این تمایل طبیعی اعراب، که در سراسر دوران بنی امیه ادامه داشت، در دوره عباسیان به نهایت افراط رسید و حتی جنبه‌ای عاطفی و ملیگرانه به خود گرفت و در مقابل آن نهضت شعوبه ایرانی به وجود آمد که پیروان آن معتقد بودند که فرهنگ ایرانی در اسلام برتری غیر قابل مقایسه‌ای دارد و از جمله، زبان فارسی برتر و والاتر از زبان عربی است.

این نهضت که در قرنهای دوم و سوم تاریخ اسلام به وجود آمد، ضربه سختی بر ادعای برتری اعراب و زبان عربی در اسلام وارد کرد. کسانی که خود را شعوبه می نامیدند، نه تنها آشکارا اظهار می کردند که همه مسلمانان، صرف نظر از نژاد و ملیت و تبار با یکدیگر برابرند — که این کاملاً موافق با تعلیمات قرآنی بود — بلکه از این هم پیشتر می رفتند و می گفتند که غیر اعراب از هر جهت بر اعراب که چیزی جز ساکنان فقیر بیابان نبودند و اصلاً هیچ زمینه فرهنگی نداشتند و هر چه در اسلام قابل ذکر و مهم است به منابع غیر عربی باز می گردد، برتری دارند.

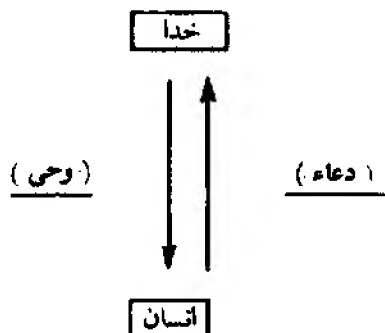
پیشوایان شعوبه که بر ضد اعراب سر به شورش برداشتند، طبیعتاً بیشتر ایرانی بودند، ولی از زمان خلافت متوکل ترکان نیز به ایرانیان پیوستند. حتی آخرین دژ مستحکم اعراب، یعنی زبان عربی که چنانکه گفتیم به مقام قدسیت رسیده بود، نتوانست از حمله‌های خردکننده شعوبیان در امان بماند. طرفداران پرشور و شوق نهضت شعوبی منتهای کوشش خود را به خرج دادند تا زبان

عربی را از تخت قدسیت آن پایین آورند و به افراط طرف مقابل آن یعنی ستایش زبانهای غیر عربی همچون یونانی و فارسی و هندی پرداختند و این زبانها را، هم به عنوان ابزاری برای اندیشیدن منطقی و هم به عنوان وسیله‌ای برای بیان احساسات و عواطف شاعرانه، بسیار کاملتر از زبان عربی می‌دانستند.

و این در حقیقت مرحله‌ای بسیار جالب توجه و مهم در تاریخ اسلام بود. ولی البته این مسئله در آن سوی مرزهای تحقیق و مطالعه خاص کتاب حاضر قرار دارد.

۵ - دعا

در بخش گذشته مفهوم وحی را در قرآن مورد تجزیه و تحلیل قرار دادیم. خلاصه بحث آن است که وحی به معنای محدود دینی گونه خاصی از ارتباط شفاهی است که میان خدا و انسان در جهت نزولی یعنی از خدا به انسان صورت می‌گیرد. خدا کلمات خود را به انسان ابلاغ می‌کند: مستقیماً به پیغمبر و غیرمستقیم به همه افراد نوع بشر. ولی این ارتباط زبانشناختی میان خدا و انسان یکطرفه نیست. به عبارت دیگر، انسان، به جای آنکه همیشه حالت



انفعالی داشته باشد، گاه ابتکار برقرار کردن رابطه‌ای شفاهی با خدا به وسیله علایم زبانشناختی را به دست می‌گیرد. نتیجه آن نمودی است که از لحاظ

ساخت متناظر با وحی است از آن جهت که ارتباطی شفاهی در جهت صعودی، از انسان به خدا است. همچون وحی، این یک نیز می تواند تنها به صورتی خاص و در تحت شرایطی غیر متعارفی صورتپذیر شود. معمولاً انسان وسیله ای در دسترس ندارد تا با خدا مستقیماً سخن گوید، چه این کار تجاوز به اساسترین اصل مکالمه است که در آن باید برابری وجود شناختی میان دو طرف موجود باشد تا مبادله هنجاری و متعارفی کلمات بتواند امکانپذیر شود. تنها در وضعی فوق العاده، هنگامی که شخص خود را در یک حالت روحی و عقلی غیر عادی می بیند، و در آن هنگام که به دلیلی یا دلیلی دیگر ذهن و روان او تحت فشار قرار گرفته و به نقطه انفجار نزدیک شده، وی در وضعی است که مستقیماً خدا را طرف خطاب قرار می دهد. در چنین وضعی، انسان دیگر نمی تواند انسان به معنی متعارفی این کلمه باقی بماند؛ به گفته کرمانی در فقره ای که پیشتر ذکر آن گذشت، در چنین حالی انسان به صورت چیزی برتر از خود در می آید. این گونه پیشامد زبانشناختی در یک وضع غیر عادی غیر روزانه دُعاء نام دارد. هَلَّتْ بیواسطه ای که آدمی را بر آن می دارد تا زبان و مکالمه را در این راه به کار اندازد، از حالتی به حالت دیگر تغییر پذیر است. ممکن است سبب آن تقوای ژرف و لبریز شده نسبت به خدا باشد. و یا ممکن است — و در واقع اغلب حالات متعارفی دعا چنین است — سبب آن خطر قریب الوقوع مرگ باشد. در قرآن می بینیم که حتی مشرکان بی ایمان هم در هنگام لاعلاجی «ایمان خود را خالص می کردند» و از خدا مدد می خواستند.

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحَبِيهِ أُوْفَاعِداً أَوْ قَائِماً فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ
كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ

«و چون زیان و بدبختی به انسان برسد، به پهلودراز کشیده یا نشسته یا ایستاده ما را به یاری می خواند، ولی چون زیان و بدبختی او را از وی دور کنیم، به راه خود می رود چنانکه گویی هرگز ما را برای زیانی که بر او رسیده بود به یاری نخوانده بوده است».^{۶۱}

دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

«(در آخرین لحظه که بر اثر شکستن کشتی مرگ خود را حتمی دانستند) خدا را برای یاری خواندند و دین را خالص مختص او گردانیدند: که اگر ما را از این [بلا] خلاص کنی، از سپاسگزاران خواهیم بود».^{۶۲}

در هر حالت آشکار است که این گونه رفتار زبانشناختی تنها در وضعی فوق العاده پیش می آید که انسان را از چارچوب هنجاری روزانه عقل خارج می کند. به عبارت دیگر، برای آنکه چنین حالتی اتفاق بیفتد، سخنگو باید خود را، بنابر اصطلاح وجودیگران، در یک «وضع حدی» مشاهده کند. چه تنها در یک وضع حدی قلب آدمی می تواند از همه چیزهای دنیوی پاک شود، و مطابق با آن سخنی که می گوید از لحاظ روحی اعتلا پیدا کند. دعا صمیمانه ترین محاوره شخصی قلب با خدا است که تنها هنگامی صورتپذیر خواهد شد که قلب آدمی چنین حالتی پیدا کرده باشد.

آیه ای که پس از این نقل می شود^{۶۳}، این رابطه اساسی موجود میان دعا و یک «وضع حدی» را بهتر از هر چیز دیگر نشان می دهد:

إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنْتُمْ السَّاعَةُ أَغْيَرَاللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ يَأْتِ تَدْعُونَ

«اگر عذاب خدا بر شما آید، یا ساعت (یعنی: آخرین ساعت) بر شما آید، آیا در صورتی که راستگو باشید، به جز خدا دیگری را به یاری می خوانید؟ نه، تنها او را می خوانید».

هنگامی که این فشار و تنش روحی ابتدایی تا حدی کاهش پیدا می کند، و همه امر، به جای آنکه همچون یک نمود موقتی بگذرد و دور شود، به صورت یک رفتار پرهیزکارانه ثابت و ریشه دار در می آید، آنگاه دعا مترادف با عبادت «پرستش»^{۶۴} خواهد شد.

۶۲ — سورة یونس، آیه ۲۳/۲۲. برای دلالت دینی مفهوم «سپاسگزاری» به بخش اول از

فصل نهم مراجعه کنید.

۶۳ — سورة انعام، آیات ۴۱ — ۴۰.

۶۴ — برای اطلاع از معنی این کلمه به فصل آینده رجوع کنید.

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

«بگو: من از آن بازداشته شده‌ام که کسانی را که شما می‌خوانید (یعنی

بتان) جز خدا پرستش کنم». ۶۵

وَلَا تَقْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ

«و دور مران کسانی را که صبح و شام پروردگار خود را می‌خوانند و

خواستار لقای او یند». ۶۶

وَأَقِمْ وَجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

«و روهای خود را در هر محلّ پرستش (به جانب خدا) راست نگاه

دارید و با خالص کردن دین برای او وی را بخوانید». ۶۷

بهتر است در این نقطه به خاطر بیاوریم که وحی، چنانکه در بخش پیشین توضیح دادم، در درجهٔ اول برای بیرون آوردن واکنشی انسانی مثبت یا منفی است. هنگامی که خدا آیات خود را فرو می‌فرستد، از مردمان می‌خواهد که در برابر آنها با تصدیق و ایمان آوردن واکنش نشان دهند. به طریق مشابهی، عمل بشری دعا خواستار آن است که با واکنش خدا روبه‌رو شود. به عبارت دیگر، انسان در دعا خدا را طرف خطاب قرار می‌دهد و چشم امید آن دارد که خدا خواسته او را برآورد. واکنش خدا در برابر دعاء انسان به کلمهٔ استِجَابَة به معنی حرفی «پاسخ دادن» و «آمادهٔ پاسخ دادن بودن» بیان شده است. از لحاظ معینشناختی می‌توانیم این را چنین بیان کنیم که مفهوم دعا در ارتباط با مفهوم استجابت قرار دارد. بر خلاف دعا که اساساً لفظی و شفاهی است، استجابت غیر لفظی است.

در قرآن، خدا خود به صورت مثبت اظهار می‌دارد که او پیوسته آمادهٔ

«پاسخ دادن» است، به شرط آنکه مردمان صادقانه او را بخوانند و دعا کنند.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ

«و پروردگار شما گفت: مرا بخوانید و من به شما پاسخ خواهم

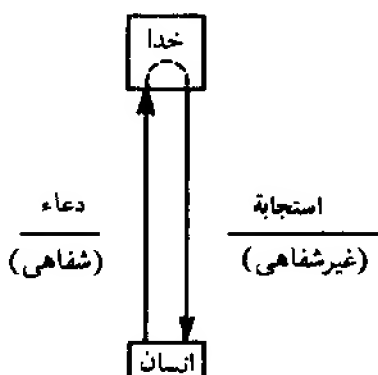
۶۵ — سورة انعام، آیه ۵۶.

۶۶ — سورة انعام، آیه ۵۲.

۶۷ — سورة اعراف، آیه ۲۹/۳۰.

داد» ۶۸.

علاوه بر این، قرآن بالاترین اهمیت را برای مفهوم استجابت قائل است، و این امر از آنجا معلوم می شود که ناتوانی برای استجابت را یکی از



برجسته ترین نشانه های خدایان باطل می داند. خدایانی که کفار به جز الله می پرستند، نمی توانند دعا های ایشان را «پذیرند». دعا را نمی شنوند، و اگر هم بشنوند قابلیت پاسخ گفتن به آن ندارند. دعای کفار به بیراهه می رود.

إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ

«اگر آنها را بخوانید خواندن شما را نمی شنوند، و اگر هم بشنوند جواب

شما را نمی دهند و استجابت نمی کنند».^{۶۸}

لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ شَيْءٌ إِلَّا كِبَاسِطٍ

كُفْيِهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاؤُهُ وَما هُوَ بِأَلْفِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ

«خواندن و دعای راستین مخصوص او است، و کسانی را که جز او

می خوانند، اصلاً پاسخی به ایشان نمی دهند و استجابت نمی کنند: همچون

[تشنه ای که] دستش را برای رساندن آب به دهانش دراز کرده و آب هرگز به

دهان او نمی رسد. و دعای کافران جز به بیراهه نمی رود».^{۶۹}

به صورت نظری، این روش به کار بردن کلمات ممکن است همچون

۶۸ — سورة مؤمن، آیه ۶۰.

۶۹ — سورة فاطر، آیه ۱۴/۱۵.

۷۰ — سورة رعد، آیه ۱۴/۱۵؛ نیز رجوع کنید به سورة مؤمن، آیه ۵۳/۵۰.

گونه‌ای از استعمال «جادویی» زبان شمرده شود. با طبقه‌بندی دعاء در ذیل استعمال «جادویی» کلمات، قصدمن کاستن یا تحقیر دعا نیست که از کاربرد «جادو» (سحر) در قرآن چنان چیزی به خاطر خطور نمی‌کند. در اینجا «جادویی» را باید به معنی فنی کلمه بگیریم که اشاره به حالت خاصی است که در آن کلمات در وضع خاص به صورتی به کار برده شده‌اند که تأثیری فوری بر روی مخاطب می‌کنند. هر کلمه‌ای که شخص گرفتار در وضع و حال روانی پرستش و زیر فشار با قصد تأثیر گذاشتن فوری آن بر روی شنونده ادا می‌کند، به این معنی «جادویی» است. حتی در زبان مکالمه معمولی روزانه، هنگامی که فعلی را به صورت امر به کار می‌برید، زبان را در طریق «جادویی» به کار برده‌اید، هر چند این کاربرد به طریقی بسیار سست و خالی از ظرافت باشد، چندان بدون ظرافت و مبتذل که آن را معمولاً نتوانیم «جادویی» تصور کنیم. باز هم اصل مندرج در آن کاملاً همان است.

کاربرد جادویی زبان در جهتی فتنه‌گر طبقه گسترده‌ای است که، علاوه بر دعای شخصی خطاب به خدا، مشتمل بر سوگند و لعنت و نفرین و کفر گفتن و تسبیح و تقدیس و غیره می‌شود. در جاهلیت وظیفه جادویی زبان نقش عظیمی در جامعه ایفا می‌کرده است. ولی این جنبه از حیات زبان‌شناختی اعراب مدتها پیش از این به توسط گولد تسیهر^{۷۱} چندان دانشمندانه و کامل مورد بحث قرار گرفته که دیگر چیزی برای گفتن جهت ما بر جای نمانده است.

۷۱ - در تحقیقاتش درباره شعر هجائی در عربستان قدیم، کتاب یاد شده، ص ۱۰۵ - ۱.

فصل هشتم

جاهلیّت و اسلام

۱ - اسلام و مفهوم خضوع و اطاعت

در این فصل سومین جنبه ارتباط اساسی میان خدا و انسان را مورد بحث قرار خواهیم داد: رابطه خداوندگاری و بندگی، خدا همچون خداوندگار و پروردگار (رَبّ) و انسان همچون بنده (عَبْد) او.

همان گونه که پیشتر گفته شد، طرز تصوّر الله به عنوان خداوندگار بر اعراب جاهلی ناشناخته نبود. چیزی که هست در ایام پیش از اسلام، الله خداوندگار یگانه و مطلق به شمار نمی رفت. علاوه بر او به چندین رَبّ و رَبّة دیگر معترف بودند. اسلام برای نخستین بار به او همچون تنها خداوندگار مطلق همه جهان اعتراف کرد.

و این طرز تصوّر مستلزم آن بود که چیزهای دیگر، نه تنها موجودات بشری متعارفی، بلکه پیغمبران و حتی فرشتگان هرگز نباید به هیچ وجه به عنوان خداوندگاران (آرباب) مورد ملاحظه واقع شوند. مثلاً در سوره آل عمران، آیه ۸۰/۷۴، و سوره نساء، آیه ۱۷۲/۱۷۱ آمده است که حتی فرشتگان نزدیک به خدا (المَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ) بندگی خدا و خضوع نسبت به او را کسر شأن خود نمی دانند.

استقرار طرز تصوّر خداوندگار مطلق بودن الله لزوماً سبب پیدا شدن تغییری اساسی در طرز تصوّر ارتباط میان خدا و انسان شد. میدان معنیشناختی جدیدی در پیرامون این اندیشه تازه به وجود آمد که مشتمل بر عده ای از

اصطلاحات کلیدی قرآن است.

چون خدا اکنون فرمانروای مطلق است، تنها ایستار ممکن انسان در برابر او ایستار فرمانبرداری کامل و فروتنی و خضوع و خشوع بدون قید و شرط است. خلاصه آنکه یک «بنده» (عَبْد) باید رفتار و کرداری همچون یک «بنده» (عَبْد) داشته باشد — بنابراین گسترش و تکامل مهم معینشناختی کلمه عِبَادَت صورت گرفت، که از معنی تحت اللفظی اصلی «به خدمت او همچون برده برخاستن»، «خدمت کردن به او چنانکه شایسته یک بنده است» سرانجام به معنی «پرستش» انتقال یافت. این اشتراک مفاهیم به صورتی بسیار آشکار در آیه زیر مشاهده می شود.

رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ

«پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آنها است، پس در خدمت و فرمان او باش و در خدمتگزاری ثابت قدم باش».^۱

نخستین وظیفه یک بنده طبیعتاً آن است که به خداوندگار خود با وفاداری خدمت کند، و پیوسته و با دقت تمام مراقب آن باشد که هر چه خواسته او است به انجام رساند، و بدون اظهار ناخرسندی و غرغر کردن به فرمانهای او گردن نهد. به همین جهت است که قرآن برای گروه اصطلاحات و کلماتی که به معنی فرمانبرداری مطلق و تسلیم و خشوع و فروتنی است، همچون طاعت^۲ و قنوت^۳ و خُشُوع^۴ و تَضَرُّع^۵ اهمیت فراوان قائل است که همه آنها با ایستار لجوجانه خودسری و عدم اطاعت که در قرآن «سخت شدن دل» همچون نمادی از آن به کار رفته، تضاد و تقابل تمام دارد.

ولی مهمترین همه مفاهیم متعلق به این طبقه خود مفهوم و تصوّر اسلام است، البته نه به معنی فرهنگ دینی عینی تاریخی که به نام اسلام خوانده

۱ — سوره مریم، آیه ۶۸/۶۵.

۲ — سوره مائده، آیه ۹۳/۹۲.

۳ — سوره بقره، آیه ۱۱۰/۱۱۸.

۴ — سوره حدید، آیه ۱۵/۱۶.

۵ — سوره انعام، آیه ۴۲/۴۳.

می شود — و اگر اصطلاح دکترو یلفرید گنتول را به کار ببریم، اسلام به عنوان نتیجه‌ای از فرایند «تجسم»^۵ — بلکه اسلام به معنای اصلی تسلیم شدن و خود را به صورت قطعی واگذار کردن به خواست خدا، یعنی گام قاطعی که هر کس، به عنوان مسئله شخصی و وجودی خویش، به طرف وا گذاشتن نفس خویش به خدا بر می دارد^۶

اسلام، یا فعل اُسْلَمَ، بدان معنی که در جمله اُسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ به معنی تحت اللفظی «چهره خود را تسلیم خدا کرد» آمده، در اصل و ابتدا بدان معنی بوده است که کسی خود را به اراده خدا تسلیم کرده و تنها تکیه و اعتمادش به او است. به صورت خلاصه به معنی گونه‌ای از تسلیم کردن خویش است که به صورت لفظی در آیه‌ای چون این آیه بیان می شود:

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ

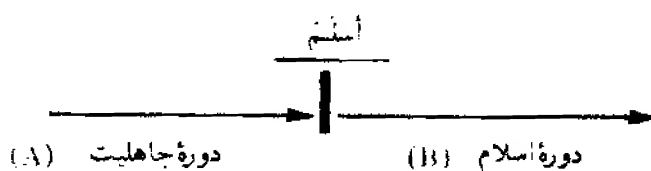
«پروردگارا! ما را تسلیم شدگان به خودت قرار بده».^۷

اکنون، آنچه این مفهوم را در میان همه مفاهیم و تصوّرهای وابسته به فروتنی و فرمانبرداری دارای اهمیت خاص می کند، البته در درجه اول این واقعیت است که خدا خود آن را به عنوان نام دین جدید دارای کتاب عربی برگزیده است. ولی نیز به این واقعیت وابسته است که اسلام، همچون یک تجربه دینی درونی هر شخص، به معنی پیش آمدن حادثه‌ای مهم است که نماینده آن نقطه ابتدایی است که از آنجا فرمانبرداری واقعی و فروتنی آغاز شده

* reification

۶ — اسلام، یا صورت فعلی آن اُسْلَمَ، همچون اغلب اصطلاحات کلیدی قرآن، تاریخ پیش از اسلامی مخصوص به خود دارد. در جاهلیت به معنی «ترک کردن و دست کشیدن» به معنی عام آن بود. اگر با دقت بیشتر سخن بگوییم، اُسْلَم بدان معنی است که شخص از چیزی که برای او عزیز بوده است دست برداشت، و آن را به کسی که خواستار آن بود وا گذاشت. این چیز عزیز و گرانبها ممکن است خود شخص وی باشد که البته در اغلب موارد گرانبهاترین چیزی است که شخص در تصرف دارد؛ (که در این صورت طبیعتاً به معنی اطاعت کلی و خود را تسلیم کردن است)؛ ممکن است آن چیز عزیز کس دیگری از خویشان یا اهل قبیله او باشد (که در این حالت به معنی خیانت و لو دادن است). در هر مورد معنی اساسی دست کشیدن از چیزی گرانبها و واگذار کردن آن به دیگری است.

است. نماینده نقطه عطفی در زندگی یک انسان، و یک نقطه عطف به معنای دینی است که سراسر عمر او را به دو قسمت (A,B) تقسیم می کند، و این دو قسمت از آن پس به صورت متقاطع در مقابل یکدیگر قرار دارند. اگر به زبان



صرف و نحو سخن بگوییم، فعل آسَلَمَ به گروه خاصی از افعال به نام افعال «کار آغازی»^{*} تعلق دارد. به عبارت دیگر، به جای اشاره به یک طبیعت دائمی، به معنی چیزی است که نخستین بار به وجود آمده است؛ از آغاز وضعی تازه و به دنیا آمدن طبیعتی تازه خبر می دهد. تنها در صورت فاعلی مُسْلِم است که به معنی صفتی کمابیش پایدار است. ولی حتی در این مورد هم دلالت بر آن دارد که این پایداری نتیجه گام قاطعی است که برداشته شده است.

همه اصطلاحات قرآنی دیگر به معنی فرمانبرداری و اطاعت از این لحاظ بی اندازه با ابهام همراهند. ممکن است از آن این احساس نادرست دست دهد که فرمانبرداری و اطاعت به صورت یک صفت طبیعی در انسان است. در ساخت معنیشناختی خود نشانی از لحظه تصمیم گرفتن وجودیگراانه ندارند که در آن لحظه آدمی به ناحیه ناشناخته ای از زندگی می جهد. تنها اسلام مستلزم چنین خصوصیتی است. یک مسلم به معنای اصلی کسی است که جرأت اقدام کردن به این جهش را داشته است. البته منظور من مسلمانانی است که در آغاز اسلام می زیستند و قرآن از احوال آنها خبر داده است، یعنی در آن هنگام که همه آنان کسانی بودند که پیش از مسلمان شدن با بتپرستی زندگی می کردند.

تنها پس از آنکه انسانی به این جهش قطعی اقدام کرد، مفاهیمی همچون «اطاعت» و «فروتنی» و «فرمانبرداری» به آشکار شدن آغاز می کند و دارای معنی واقعی دینی می شود. کلماتی همچون خشوع و تضرع و نظایر اینها که در قرآن عنوان کلمات کلیدی دارد، به معنی فروتنی و شکسته نفسی ساده

* inchoative

متعارفی نیست. آنچه از آنها مقصود است آن شکسته نفسی است که از فعل قاطع اسلام که هم اکنون به تحلیل آن پرداختیم حاصل شده باشد.

چنانکه گفته آمد، فعل روحانی اَسْلَمَ خبر از دوره کاملاً تازه‌ای در زندگی یک انسان می‌دهد، و دو بخش از زندگی که بدین ترتیب با نقطه اَسْلَم از یکدیگر جدایی شوند، طبیعت‌هایی کاملاً متفاوت با یکدیگر دارند و از ریشه مخالف و متقابل به یکدیگرند. اگر بخش B را «اسلامی» بنامیم، بخش A می‌تواند نام بخش «جاهلی» زندگی یک شخص را داشته باشد. باید این نکته را به خاطر داشت که ما اکنون درباره زندگی یک انسان منفرد سخن می‌گوییم. «اسلامی» و «جاهلی» هنوز در این مرحله دو دوره پیاپی را تشکیل نمی‌دهند که در دوره متأخرتر اسلام تشکیل می‌داند. «جاهلیت» هنوز یک صفت شخصی است نه نام یک دوره تاریخی. «جاهلی» بدین معنی ابتدایی را نمی‌توان به صورت ضحیح به «پیش از اسلامی» ترجمه کرد. زیرا چنانکه هم اکنون خواهیم دید، معنایی بیش از این ندارد. تنها به معنی دوره‌ای مقدم بر اطلاع اسلام نیست؛ چیزی مثبت است و به صورت مثبت در مقابل «اسلام» قرار گرفته است.

به هر صورت، زندگی هر شخص منفرد به دو پاره کاملاً متفاوت تقسیم شده است. از این به بعد او مسلمان است، در صورتیکه تاکنون جاهل بوده است. آیا این گفته به چه معنی است؟ این همان مسئله‌ای است که در صفحات آینده مورد توجه ما خواهد بود.

مسلمان بودن یک فرد مستلزم چندین چیز مختلف است، ولی از دیدگاه خاص، که اکنون همان دیدگاه ما است، در درجه اول بدان معنی است که وی انسانی است که از همه خودپسندی و مغرور بودن به قدرت و قوت انسانی خویش دست کشیده و در برابر خدا که پروردگار و مالک او است، حالت خضوع و اطاعت و فروتنی همچون یک خدمتگزار و بنده (عبد) اختیار کرده است. این بندگی سیمای مشخص کننده بخش B در نموداری است که پیش از این در متن آمده است.

بخش A قسمتی مشتمل بر همه صفات شخصی متضاد با این اطاعت و

فروتنی است، یعنی همه صفاتی که مانع آن می شود که شخص نسبت به خدا فرمانبردار و خاضع باشد. مغرور بودن به قدرت بشری و اعتماد به نفس نامحدود و استقلال مطلق و تصمیم تزلزل ناپذیر برای سرفرود نیاوردن در برابر هیچ قدرت خدایی یا بشری — و به صورت خلاصه هر چیز که متضاد با عبودیت و بندگی است. از لحاظ تاریخی، نیز، این یکی از شاخصترین خصوصیت روحیه عربی در دوران پیش از اسلام بود.

در واقع اعراب پیش از اسلام به آن صفات شخصی که هم اکنون به آنها اشاره کردیم، شهره و انگشت نما بودند. ولی، به جای آنکه این گونه صفات در نظر ایشان عنوان معایب اخلاقی داشته باشد، نماینده عالیترین کمال مطلوبهای فضیلت بشری و شریفترین خصلت انسانی به شمار می رفت که به حق شایسته نام «انسان» (الْفَتَى) باشد. چه این صفات همه متکی بر احساس «شرف» عرض و تجلیات گوناگون آن بود که در روحیه ایشان ریشه های عمیق داشت و البته عالیترین اصل تنظیم کننده اخلاق و رفتار ایشان به شمار می رفت.

برجسته ترین صفت جاهلی به الفاظ گوناگون اَفَقَه (معنی تحت اللفظی آن: «بلندبینی بودن»)، اِباء «منع و جلوگیری» (یعنی از اینکه عرض و شرف شخص آلوده شود)، حَمِیَّة «تعصب برای دفاع از آنچه هر کس باید از آن دفاع کند» — و این کلمه اخیر یک بار در قرآن (سوره فتح، آیه ۲۶) درست به همین معنی و به صورت ترکیب شده حَمِیَّة الْجَاهِلِیَّة (یعنی آن حمیت که از مشخصات جاهلیت است آمده) — وَحَفِیظَة «پاسداری غیورانه از شرف شخصی» معرفی شده است. همه این کلمات در آن زمان به معنی صفت شریفی از یک انسان اصیل و بزرگوار به کار می رفت که با غرور تمام از پذیرفتن هر چیزی که ممکن بود خدشه ای به بزرگی و شأن شخصی او وارد آورد خودداری می کرد؛ انسانی با طبیعت سودایی که با تحقیر تمام هر چه را که ممکن بود کوچکترین احساس ضعف و فروتنی در او ایجاد کند، به عقب می راند و از خود دور می کرد.

این روحیه آتشین مقاومت که سبب آن بود تا انسان جاهلی سخت از

سرفرو و آوردن و تسلیم شدن به ارادهٔ انسانی دیگر خودداری کند و به تصوّر خود از این راه شرف و عرض خود را لگه دار سازد، تقریباً سرچشمهٔ همهٔ ارزشهای انسانی دورهٔ جاهلیت بود. این روحیه به صورتهای گوناگون در شعر جاهلی تجلی پیدا کرده است. بیت ذیل به ساده‌ترین و سراسرترین راه این خصوصیت را مجسم می‌سازد:

نَأْبِي عَلَى النَّاسِ الْمَقَادَةَ كُلِّهِمْ * حَتَّى نَقُوذَهُمْ بِغَيْرِ زِمَامٍ
 «ما راهنمایی و زمامداری دیگری را، هرکس بوده باشد، نمی‌پذیریم!
 برخلاف چنان می‌کنیم که دیگران را بدون زمام و مهار به راهی که می‌خواهیم
 برانیم».^۸

شایستهٔ ذکر است که کلمهٔ نَأْبِي که بیت با آن آغاز می‌شود، از فعل أَبَى است که متناظر با کلمهٔ پیش از این یاد شدهٔ إِبَاء «رد کردن از روی غرور» است. مردی که دارای این روح متکبر مقاومت در برابر هرچیز که مایهٔ تیره شدن «شرف» است بوده باشد، أَبَى خوانده می‌شد. یک أَبَى مردی بود که هرگز تن به آن در نمی‌داد که به توسط دیگری مورد اهانت و تحقیر واقع شود، و حتی به آن اجازه نمی‌داد که دیگرانی که در زیر چتر حمایت او هستند مورد تحقیر و توهین قرار گیرند، و نمونهٔ آن بیتی از تَابُطْ شَرَأْ است که پیش از این در ارتباط با سرنوشت بشری آن را نقل کردیم.

اسلام به این روح تکبر و خودپسندی جاهلی ضربهٔ اخلاقی سختی وارد آورد. یا شاید بهتر آن باشد که بگوییم اسلام نقطهٔ دردناک و مجروح اعراب جاهلی را زیر فشار قرار داد. چه از آنان می‌خواست که، پیش از هرچیز، در مقابل پادشاه تنها و یگانهٔ سراسر جهان از همهٔ غرور و بالیدن به قدرت بشری و احساس خودپسندگی که قرآن آن را استغناء و ظُغیان — از فعل ظَغَى به معنی سیلابی که از بستر خود سرریز کرده — نامیده است دست بردارند، و نسبت به ارادهٔ کسی که بر سراسر جهان به عنوان برترین خداوندگار مسلط است خاضع و فرمانبردار باشند:

كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِتْفَانٌ، أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى

«نه، در واقع، انسان طغیان و سرکشی می کند، به سبب آنکه خود را بی نیاز می بیند».^۹

از دیدگاه اسلامی، هر کس بنده (عبد) خدا است، و وظیفه و تکلیف طبیعی او اظهار عبودیت در همه کردارها و گفتارها و خدمتگزاری و اطاعت از پروردگار خود با خضوع و اطاعت نامحدود است. ولی، از دیدگاه انسان جاهلی، هیچ کس در معرض آن نیست که از وی چنین چیزی خواسته شود. خاضع و فرمانبردار بودن نسبت به هر کس که احتمال دارد بوده باشد، در چشم وی بردگی است — یعنی بندگی به معنی برده ای همچون یک شیء بودن در مقابل عرب بودن آزاد (حُر).

از دیدگاه اسلامی این ابا و امتناع عرب جاهلی از تسلیم شدن به اراده خدا چیزی جز تجلی پر ادعایی و گستاخی و تکبر حاصل شده از نادانی انسان نسبت به شخص خود و خدا نیست. به همین جهت است که در قرآن کلمه ایستکبار «مغرور و متکبر بودن» — یا به عبارت دیگر خود را بزرگ پنداشتن — و مترادفهای آن نقشی بسیار مهم در توصیف انتقادی ایستار کافران دارد. در حقیقت تکبر و غرور آمرانه و ایستار استهزاآمیزی که از آن نتیجه می شود، به صورتی دقیق و زنده در جاهای مختلف قرآن همچون خاصترین سیمای اعراب مشرک توصیف شده است.

آنچه در آیه ذیل از سوره فتح^{۱۰} به آن اشاره شده، به صورت خلاصه روح جاهلیت را مجسم می سازد:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ

«هنگامی که کافران در دلهای خود حمیت، یعنی آن حمیت را که از مختصات جاهلیت است قرار دادند».

بدین ترتیب اینجا در برابر چشمان خود شاهد یک مبارزه تصویری دیگر

۹- سوره علق، آیات ۷-۶؛ نیز رجوع کنید به آنچه استاد م. وات درباره این دو کلمه در کتابش، محمد در مکه، ص ۶۷-۶۶، گفته است.

۱۰- آیه ۲۶.

میان دو اصل ناسازگار با یکدیگر هستیم: جاهلیت از یک سو، و اسلام از سوی دیگر، یعنی از یک سو غرور و تکبر و گستاخی، و از سوی دیگر فروتنی و طاعت، نسبت به یک چیز یعنی الله. و این بدون شک «درامی ترین» و برجسته ترین لحظه در سراسر گویمدی الاهی قرآن است.

از این لحاظ توجه به این نکته حایز اهمیت است که این تقابل ریشه دار جاهلیت و اسلام، یا تقابل میان جاهل از یک سو و مُسلم یا مؤمن از سوی دیگر، وضعی کاملاً تازه بود که با ظهور اسلام پیش آمد، و این را از خود این واقعیت می توان دریافت که مفهوم مُسلم یا مؤمن به معنای دینی در زمانهای پیش از اسلام وجود نداشته است.

در دوران پیش از اسلام، جاهل (یا جهل) سخت متقابل و متضاد با تصوّر مخالف حلیم (یا حلّم) بود. ولی در این مورد نیز مسئله بسیار دقیق است، چه این مفهوم حلّم، با آنکه تفاوت کلی با اسلام دارد، آن اندازه متفاوت نیست که در هیچ چیز با آن مشترک نباشد. برعکس، حتی جنبه ای هست که از آن جنبه می توانیم آن را صورت پیش از دینی و پیش از اسلامی خود تصوّر و مفهوم اسلام بدانیم. و دلیل آن این واقعیت است که هنگامی که دین جدید به جای مفهوم قدیمی حلیم مفهوم تازه مسلم یا مؤمن را جایگزین کرد، این جایگزینی به شکل تدریجی و همچون یک فرایند طبیعی صورت گرفت، بدون آنکه از این لحاظ هیچ گسیختگی شدیدی با اخلاق عربی قدیم پیدا شود. پس چگونه مفهوم جدید اسلام به آرامی و همواری جایگزین مفهوم قدیمی حلّم شد؟ چگونه تصوّر اسلام از لحاظ تاریخی با تصوّر حلّم به عنوان تعبیر تازه ای از یک تصوّر کهنه ارتباط پیدا می کند؟ این مسئله بعدی مورد بحث ما خواهد بود.

در میان خاورشناسان جدید این امر مورد قبول است که جهل در ایام پیش از اسلام مخالف با عِلّم نبود، در صورتی که پیش از آنکه گُوله تسیهر مقاله خود را درباره این مسئله منتشر کند اعتقاد عمومی بر مخالفت آن دو با یکدیگر بود.^{۱۱}

۱۱ — «معنی علم در جاهلیت چه بوده؟» (تحقیقات اسلامی، اول، ص ۲۲۸ — ۲۱۹).

«Was ist unter, 'al Gahilijja' zu verstehen?» (Muhammedanische studien).

نکات عمده نظر وی را درباره آغاز اسلام در جزیره العرب بعضی از نویسندگان باختری تلخیص کرده اند،^{۱۲} و من نیز در کتاب خودم، ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، به آن اشاره کرده و همه فقرات مربوط قرآن را که در آنها ریشه جهل به اشکال مختلف آمده مورد تحقیق قرار داده ام. بحث کردن درباره چیزی که با اشکال مختلف از آن سخن رفته، ملال انگیز خواهد بود. در اینجا از زاویه متفاوتی این مسئله را مورد بحث قرار می دهیم، و در عین حال کوشش خواهیم کرد تا در صورت امکان تحلیل جفت تصویری جهل و حلم را اندکی پیشتر ببریم.

در اسلام— یا به صورت درست تر، در قرآن— جاهلیت یک اصطلاح دینی به معنای منفی است، چه درست خود شالوده ای است که کفر و کفار بر روی آن بنا می شود. در واقع، این روح تکبرآمیز استقلال، و این شدیدترین احساس شرف که از سر فرود آوردن در برابر هر قدرتی، خواه انسانی خواه الهی، امتناع می کرد، کفار را بر آن می داشت که قاطعانه ترین مخالفت را با دین جدید نشان دهند. خلاصه آنکه جاهلیت ریشه و سرچشمه کفر بود.

در روزگار پیش از اسلام کلمه جهل اصلاً دلالت دینی نداشت. جهل تنها سیمایی انسانی و شخصی بود؛ ولی سیمایی بسیار مشخص به شمار می رفت. در حقیقت چیزی کاملاً مختص به اعراب پیش از اسلام بود. بدان گونه که چون اشعار جاهلی را می خوانیم، این کلمه با قرینه آن، حلم، یکی از آن مفاهیم است که تقریباً در هر گام که برمی داریم با آنها روبرو می شویم. بدون دانستن معنی درست این دو کلمه، جهل و حلم، نمی توانیم امید آن داشته باشیم که ساختمان روانشناختی آن اعراب باستانی را بفهمیم و، در نتیجه، در اغلب موارد نمی توانیم از این آمار آگاه شویم که چرا کنش و واکنش ایشان بدان گونه بود، چه از انگیزه های مؤثر در شکل خاص رفتار و کردار ایشان آگاهی نداریم.

۱۲— از میان آنها رجوع کنید، مثلاً به خلاصه عالی استاد ا. جی. آربری در کتابش، هفت

قصیده، ص ۲۵۳—۲۵۱. A. J. Arberry, *The Seven Odes*.

چون مفهوم جهل به مقدار زیاد به روانشناسی اعراب پیش از اسلام اختصاص داشته، طبیعی است که این کلمه باید در شعر جاهلی فراوان به کار رفته باشد. و جدا کردن عناصر اساسی معنیشناختی این کلمه، در صورتی که با کمال دقت نمونه‌های متعدد استعمال آن را در ادبیات پیش از اسلام مورد مطالعه قرار دهیم، و درباره آنها روش تحلیل قرینه‌ای را به کار ببریم، بالنسبه آسان است.

سازنده‌های معنیشناختی عمده این مفهوم که تجزیه و تحلیل خود من آنها را جدا کرده، ممکن است به صورت خلاصه چنین بیان شود:

(۱) نخستین و آشکارترین سیمای طبیعت بشری که کلمه جهل دلالت بر آن دارد— یا بهتر بگوییم، ریشه جهل بر آن دلالت دارد، چه جهل تنها یکی از چندین شکل ممکن است که این ریشه به آن اشکال درمی‌آید— مربوط به الگوی خاصی از رفتار است.

جهل الگوی برجسته رفتار مرد تندخوی بیروایی است که با اندک انگیزختگی ممکن است قدرت تسلط بر نفس را از کف بدهد و در نتیجه بیباکانه به عمل برخیزد، و هوس کور غیر قابل مهار کردنی متحرک او باشد، بی آنکه هیچ در آن بیندیشد که پیامد عمل مصیبت‌بار او چه خواهد بود. این رفتار الگوی رفتار ویژه مردی است با طبعی بسیار زودرنج و هوسناک، که مهار احساسات و عواطف را به دست ندارد، و نمی‌تواند درست و نادرست را از یکدیگر بازشناسد. در مقابل این جنبه جهل است که تصور حلم در درجه اول متعارض است. حلم طبیعت انسانی است که می‌تواند اشتعال و انفجار این جهل را فرونشاند. حلیم کسی است که می‌داند چگونه بر احساسات و عواطف خود غلبه کند، و بر هواها و هوسهای کور خود پیروز شود، و هر اندازه هم که تحریک شده باشد آرام و مطمئن و خالی از پریشانی و آشفتگی باقی بماند.

اگر جهل شعله سوزنده خشم است— و این گونه تصویر به توسط شاعران جاهلی به کار رفته است: إحتدام^{۱۳} به معنی «سوختن با شعله هولناک و گرمای

سوزاننده» — حلم آرامی و توازن عقلی و تسلط بر نفس و استقامت رأی است. این تضاد میان جهل و حلم که به صورت مجازی در بیتی از عمرو بن اَحمر باهلی آمده مشهور است. وی شاعری از دوره جاهلیت بود که سپس به دین اسلام درآمد:

وَذُهُمُّ تُصَادِيهَا الْوَلَائِدُ جِلَّةٌ * إِذَا جَهَلْتَ أَجَوَافُهَا لَمْ تَحْلَمْ
 «دیگهای بزرگ سیاه (معنی لفظی ذُهم: آنها که سیاه است) که دخترکان خدمتگزار ما از آنها مراقبت می کنند (معنی لفظی تُصادیها: از آنها تملق می گوید و آنها را ریشخند می کند)؛ چون شکم آنها (یعنی محتوی دیگها) جاهل شود (یعنی بجو شد)، هرگز حلیم نخواهد شد (یعنی فرو نمی نشیند)».^{۱۴}

نخستین چیزی که در این بیت توجه ما را جلب می کند، آن است که از دیگهای غذا پزی قبیله شاعر سخن می گوید که پیوسته به جوشیدن ادامه می دهد و چنان است که گویی هرگز آرام نمی گیرد، و این خود نماد بسیار برجسته ای از ثروتمندی و مهماننوازی قبیله است. شاعر از دیگها چنان سخن می گوید که گویی از موجودهای بشری سخن می گوید، و این با نسبت دادن دو صفت مهم بشری جهل و حلم به آنها از طریق استعاره است. برای مقصود فعلی ما، این بیت از آن جهت جالب توجه است که استعاره دیگ بزرگ جوشان بر روی آتشی افروخته بهتر از هر توصیف فاقد زیبایی شعری جهل و مقابل آن حلم را برای ما قابل فهم می سازد.

در عین حال این استعاره بر ما آشکار می سازد که کلمه جاهل که در قرآن به دهان یوسف در مصر گذاشته شده، برای توصیف وسوسه خطرناکی که دچار آن شده بود مناسب بوده است:

رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ
 إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ

«پروردگارا! زندان را از آنچه این زنان مرا بدان می خوانند بیشتر دوست

دارم، و اگر مکر آنان را از من دورنسازی، با شهوت به جانب آنان کشیده خواهم شد و از جاهلان خواهم بود».^{۱۵}

فعل صَبَا (أَصْبَبُ) در این آیه ارزش توجّه خاص دارد. در ادبیات پیش از اسلام یک اصطلاح فتنی بود که در اشعار عاشقانه برای نشان دادن موجی از شهوت جوانی به کار می‌رفت. بدان معنی است که در تحت تسلط شهوتی زمام گسیخته قرار گرفته‌اید که در قلب شما موج می‌زند و غلیان می‌کند، و تعادل فکری و عقلی را مختل می‌سازد، و قدرت تشخیص خوب و بد و درست و نادرست را از شما سلب می‌کند و شما را به طرف دیوانگی می‌کشاند. بیت ذیل از مُخَبَّل از این لحاظ بسیار روشنگر است، چه ارتباط تصویری نزدیکی را که میان صبا — که چنانکه می‌دانیم از همین آیه قرآنی مذکور اقتباس شده و چیزی جز نام دیگر جهل نیست — و حلم وجود دارد نشان می‌دهد.^{۱۶}

ذَكَرَ الرَّبَّابَ وَذَكَرَهَا سُفْمٌ * فَصَبَا وَلَيْسَ لِمَنْ صَبَا حِلْمٌ
«ناگهان یاد رباب برخاطرش گذشت، و یاد کرد آن بیماری است.
تسلیم موجی از شهوت عشق شد، و کسی که تسلیم چنین موجی شود حلم و بردباری ندارد».

همین ترکیب منفی حلم با صبا در شعر دیگری از همان دیوان دیده می‌شود.^{۱۷}

لَيَالِي إِذْ تُصِيبُ الْحَلِيمَ بِدَلْهَا.....
«آن شبها که آن زن می‌کوشید تا عشق و شهوت حلیم را با غنج و دلال خود برانگیزد....»

گمان می‌کنم که اکنون خواننده بداند که مقصود از جاهل چگونه کسی است، و از کلمه حلیم چه شخصی منظور نظر است. جاهل، چنانکه دیدیم، الگوی رفتار مخصوص شخص با حرارت تند خوئی است که با اندک

۱۵ — سورة يوسف، آیه ۳۳.

۱۶ — المفضّلات، بیست و یک، بیت ۱.

۱۷ — چهارده، بیت ۸. شاعر آن مُرَزَّد است.

انگیزشگی تعادل خود را از دست می دهد و به صورت انسانی غیرقابل کنترل کردن درمی آید. در این مرحله اصلاً ارتباطی با مفهوم «نادانی» ندارد. یک حلیم انسانی است که می داند چگونه عواطف و هوسهای تحریک شده خود را مهار کند، و در برابر انگیزشی که می بیند آرام و ناآشفته باقی می ماند.

لازم است یک ملاحظه دیگر مربوط به ساخت معنای حلیم و حلم را اضافه کنیم. توضیحی که هم اکنون دادم ممکن است این اندیشه نادرست را به خواننده القا کند که حلم صفتی انفعالی است و رami و فروتنی یک بره را به خاطر می آورد. برخلاف، قدرت مثبت و فعالی از روح است با چندان نیرومندی که می تواند تندی و بیروایی شخص را مهار کند که اگر چنان نمی بود کار آن شخص به دیوانگی می کشید، و می تواند او را آرام سازد و به صبر و گذشت رهبری کند. نشانه ای از قدرت و تفوق عقل است.

هرجا که قدرت نباشد حلم نیز وجود ندارد. اساساً صفت مردی است که دیگران را اداره می کند و برآنان تسلط دارد، نه صفت کسانی که در تحت اداره و سلطه دیگرانند. انسانی که طبیعتاً ضعیف و بدون قدرت باشد، هرگز حلیم نامیده نمی شود، هرچند چنان است که چون در معرض اهانت و تحقیر قرار گیرد از خشم خویش جلوگیری می کند؛ او به سادگی «ناتوان و ضعیف» است. حلیم کسی است که قدرت دارد، و می تواند در صورت تحریک شدن به هرگونه شدت عمل دست بزند و با وجود این خودداری می کند و به شدت عمل نمی پردازد.

إِنَّ مِنَ الْحَلِيمِ ذُلًّا أَنْتَ عَاقِفُهُ * وَالْحِلْمُ عَنْ قُبْرَةٍ فَضْلٌ مِنَ الْكَرَمِ

در اینجا شاعر، سالم بن ابیصه، پس از آنکه شرح می دهد که چگونه پیوسته می تواند از حمله های خشم خود جلوگیری کند و به شدت عمل نپردازد، و کسانی که بر وی رشک می برند و کینه او را در دل دارند، هرچه بگویند یا بکنند باز چنین است، اندکی می اندیشد و با سرفرازی چنین می گوید:

«به راستی که آگاهانه وضع فروتنی به خود گرفتن گونه ای از حلم است و در واقع حلم که برپایه قدرت بنا شده باشد (و از عجز یعنی «ضعف و ناتوانی طبیعی» برنخیزد) فضیلتی است که از خصوصیات بزرگواری نفس

است» ۱۸.

در این بیت آشکارا می بینیم که حلیم راستین کوشش «آگاهانه» است برای آنکه شخص صاحب قدرت بتواند زمام نفس را به دست گیرد و آرامش خود را از کف ندهد. حلیم کسی است که دشمن خود را می بخشد و جوانمردی «از بالا» و از وضعی برتر نشان می دهد. از اینجا معنی واقعی حلیم را که در قرآن به عنوان صفت خدا ذکر شده، به خوبی می توانیم بفهمیم. ۱۹ خدا گناهانی را که شخص مرتکب آنها شده می بخشد و حلیم است. ولی این حلم و آرامش مبتنی بر قدرت و بخشندگی متکی بر حکمت مطمئن است که تنها از آن جهت امکان دارد که همراه با قدرت بی پایان است، بنابراین چنان به خاطر می آورد که در اینجا همیشه امکان یک کیفر دادن هولناک و شگفت انگیز در زمینه وجود دارد. پس آشکار است که حلم الگوی رفتار خاصی است که متکی بر خودآگاهی روشن از تفوق و قدرت شخص بوده باشد. نشانه ای از «ضعف طبیعی» یا عجز نیست؛ نشانه ای از قدرت طبیعی است. به همین جهت است که مفهوم حلم ارتباط نزدیکی با وقار، به معنی «سنگینی و متانت و ادب و سلوک» دارد.

چون حلم چنین گونه از آرامشی است که در داخل خود قدرت عظیمی را به صورت انرژی درونی سخت فشرده نهفته دارد، برای آن بسیار دشوار است که خود را به صورتی فیزیکی و طبیعی در رفتار و ایستار خارجی متجلی نسازد. این تجلی بدنی حلم همان است که وقار نام دارد و غالباً به نام وقار الجلم خوانده شده است. خَلَفَ بن خَلِيفَه، شاعر نامداری از دوره بنی امیه نمونه جالب توجهی از آن را به دست داده است:

عَلَيْهِمْ وَقَارُ الْجَلِيمِ حَتَّى كَانُوا * وَلَيْدُهُمْ مِنْ أَجْلِ هَيْبَتِهِ كَهْلُ
«بر همه آنان وقار و متانت بردباری چندان است که گویی نوزاد ایشان به خاطر هیبت آن پیر است».

۱۸- الحماسة، چهارصد و سیزده، بیت ۵.

۱۹- مثلاً در سوره آل عمران، آیه ۱۵۵/۱۴۹، إِنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ ذَلِيلٌ «به راستی که خدا بخشنده و آمرزنده و حلیم است». مثالهای آن در قرآن فراوان است.

این البته مبالغه است، ولی به خوبی جنبه مهمی از تصور حلم را آشکار می‌سازد.

وقار کلمه‌ای ارزشی است. بدین معنی که نماینده ایستار خارجی حلم است به عنوان چیزی با هیبت و قابل ستایش. به همین وقار، از دیدگاه یک دشمن، ممکن است با چشم تنفر نظر شود. در آن صورت چیزی جز تجلی بدنی «تکبر و خود بزرگبینی» محض نخواهد بود.

.....إِذَا الْخَصْمُ أَزْيَىٰ مَاثِلُ الرَّأْسِ أَنْكَبُ

«هنگامی که دشمن ایستار تکبرآمیز نشان می‌دهد، و مغرورانه با سینه باد کرده (أزئی) راه می‌رود، و سر را به یک طرف کج و شانه را بالا نگاه می‌دارد».^{۲۰}

این توصیفی نمونه‌ای از یک مرد «متکبر» است. خم کردن سر به یک سو^{۲۱} چنان نمایان کننده این گونه از مردم بود که جمله اِسْتَقَامَ الْأَخْذُ^{۲۲} به معنای تحت اللفظی «گردن راست ایستاد» به معنی آن بود که مرد اعتماد به نفس خود را از دست داد و خوار و موهون شد.

با این همه، همیشه، مخصوصاً برای کسانی که نمی‌توانستند از امور پنهان شده در زیر ظواهر آگاه شوند، تشخیص دادن میان یک حلیم واقعی، یعنی کسی که از آن جهت بردباری و فروتنی می‌نماید که نیرومندی فراوان دارد، و میان مردی که ناگزیر از آن است که بردبار باشد و لبخند بزند و این همه به سبب ضعف او است، کار آسانی نبود. و حلیم واقعی غالباً با شخص ناتوان و بی‌قدرت که هرکس در حق وی می‌توانست هرچه می‌خواهد بکند، بی‌آنکه خطر ضربت خوردن از او داشته باشد، اشتباه می‌شد.

أَظُنُّ الْجِلْمَ ذَلًّا عَلَىٰ قَوْمٍ * وَقَدْ يُسْتَجْهَلُ الرَّجُلُ الْحَلِيمُ

«گمان می‌کنم که حلم من قوم مرا بر آن داشت که هر بدی و ظلمی

۲۰- این بیت از شاعری گمنام از قبیله بنو قفص است، الحماسة، پنجاه، بیت ۲.

۲۱- أَلْمَوَى رَأْسُهُ چنانکه لیلی الأخییة گفته است. الحماسة، شصت و تود و نه، بیت ۱.

۲۲- أَخَذَ به معنی شریان پس بر است.

که می خواهند در حق من بکنند، ولی حتی یک مرد حلیم هم گاه ناگزیر از کوره در می رود (معنی تحت اللفظی یستجهل: ناگزیر جاهل می شود).»^{۲۳}

این ناتوانی در تشخیص دادن میان حلم واقعی و ضعف واقعی، نه تنها در زمینه روابط بشری عرفی و انسانی محض آشکار می شود، بلکه از لحاظی در تراز دینی نیز قابل مشاهده بود، یعنی در ایستار مشرکان مگه نسبت به اسلام. چه، همان گونه که قرآن بیان می کند، کفار مگه که سخت مغرور و به خود متکی بودند، در آن هنگام که می دیدند عذاب الاهی که قرآن مکرر ایشان را به آن بیم داده بود فرا نمی رسد، برآن اغوا شدند که ایستار مغرورانه و متکبرانه ای نسبت به اسلام اختیار کنند و پیوسته این حالت در ایشان افزایش می یافت. این کیفیت، از دیدگاه مسلمانان، نماینده آن بود که مگیان حلم خدا را باضعف و سستی و بی قدرتی اشتباه کرده بودند.

پیش از پایان بخشیدن به این بحث، باید به واقعیت مهمتری به اختصار اشاره کنیم. آنچه پیش از این در خصوص مفهوم جهل گفته شد، در روشن ساختن مفهوم ظلم که اصطلاح کلیدی برجسته دیگری از قرآن است سهیم خواهد شد.^{۲۴}

اگر تجلی خارجی حلم، چنانکه دیدیم، وفار است، تجلی ظاهری جهل عبارت از ظلم است. در اغلب موارد ظلم چیزی جز صورت خاصی نیست که جهل، در آن حالت که به شکل انفجاری قابل رؤیت از لحاظ بدنی و ظاهری در ایستار می آید، به خود می گیرد. به گمان من، این کیفیت بلافاصله به ما می فهماند که ظلم به معنی «خطا کاری» که معمولاً آن را برای ما بدین معنی ترجمه کرده اند نیست. در عین حال، این حقیقت آشکار می شود که معنی اساسی کلمه ظلم، بدان گونه که در قرآن هنگام اشاره به ایستار کافران لجوج به کار رفته، باید در ارتباط با جهل فهمیده شود.

۲۳- قیس بن زکری، شاعر جاهلی، الحماسة، صد و چهل و هفت، بیت ۴.

۲۴- از این مفهوم در کتاب خودم، ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، به تفصیل سخن گفته ام.

در آن سوی همه کارهای ظلم که در حق پیغمبر و پیروان او روا داشتند، باید عمل روحیه جهل را به عنوان منبع حقیقی همه این کارها مشاهده کنیم. با نشان دادن مقاومتی شدید و لجوجانه نسبت به تعلیمات خدا و پیغمبر، آنان ظاهراً ظلم خود را به جانب خود خدا متوجه می کردند. ولی بنا بر طرز تصور قرآن، هیچ کس در سراسر جهان نمی تواند در حق خدا ظلم کند. بنابراین، آنان در حقیقت به خدا ظلم نمی کردند بلکه در حق خود ظلم می کردند. معنی عبارت قرآنی *ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ* «برخود ستم کردند» همین است.

برای آنکه این نکته را بهتر فهم کنیم، باید به خاطر بیاوریم که مفهوم جهل بسیار وسیع است و تقریباً همه دامنۀ زندگی بشری را می پوشاند. به عبارت دیگر، هر وقت که شخصی از جا در می رود و عنان نفس از کف او خارج می شود، یک جاهل است. ولی در تراز عالیتری از حیات اخلاقی، این مفهوم در نتیجه همراه شدن با مفهوم «شرف شخصی» یا *عرض* رنگ خاصی پیدا می کند. در آن هنگام گونه خاصی از رنجش و خشم اخلاقی است که در نتیجه این احساس که پای *عرض* شخصی در میان آمده و شرف شخصی در معرض حمله قرار گرفته، به وجود می آید. این الگوی رفتار، چنانکه پیشتر دیدیم، از خصوصیات اعراب پیش از اسلام بود.

در این زمینه خاص، جهل به معنی ایستار اعتراض سخت در برابر لگد مال شدن *عرض* است. رد کردن قطعی توهین و تحقیر است. به گمان من، این درست همان چیزی است که جمله قرآنی یاد شده پیش از این، یعنی *حَمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ* به آن اشاره می کند. از قرآن معلوم می شود که بعضی از مشرکان عرب چنان احساس می کردند که سر فرود آوردن در برابر قدرت مطلق خدا برای ایشان توهینی غیر قابل تحمل است. برای آنان تفاوت نمی کرد که آن کسی که در برابر او سر تعظیم فرود می آورند انسان باشد یا خدا. خود اندیشه تسلیم شدن به قدرتی برتر و فرمان چنین تسلیمی را پذیرفتن به نظر ایشان تحقیر و توهین بود. آنان به این معنی خاص جاهل بودند.

و آشکارا همین جنبۀ اخلاقی خاص جهل است که نقشی عمده در جهان بینی دینی قرآن دارد.

(۲) اکنون به عنصر معنیشناختی دوم **جهل**، و در ارتباط با آن نیز به عنصر معنیشناختی **حلم**، می‌پردازیم. این جنبه دوم مستقیماً وابسته به جنبه نخستین و مشتق شده از آن است؛ طبیعی‌ترین نتیجه **جهل** است بدان صورت که کوشیدم تا آن را توضیح دهم. جنبه دوم به تأثیر **جهل** بر روی شایستگی عقلانی شخص مربوط می‌شود. کاملاً طبیعی است که این تأثیر بتواند تنها به طریق منفی، یعنی مخرب، آشکار شود. طبیعت **جهل** چنان است که هر وقت فعالیت پیدا کند از قدرت تعقل دماغ انسان می‌کاهد و آن را سست می‌کند. برای آنکه در هر حال و وضع استواری و ثبات داوری خود را حفظ کنید، باید حلیم باشید.

البته ممکن است کسی به این گفته اعتراض کند و همچون معبد بن علقمه از شاعران معاصر حضرت پیغمبر (ص) چنین گوید:

وَنَجْهَلُ اَیْدِنَا وَتَحْلُمُ رَاٰیْنَا*.....

«دستهای ما به طریق **جهل** کار می‌کند، ولی سرهای ما آرام و حلیم

است» ۲۵.

این به صورت نظری امکانپذیر است؛ گفتن آن آسان است، ولی در عمل کاری است که به ندرت ممکن است صورتپذیر شود. هنگامی که هوی و هوس چشم شخص را کور کرده است، چگونه می‌تواند چیزها را به صورت عینی و با آرامش غیر آشفته ذهن و عقل مشاهده کند؟ بنابر قاعده‌ای کلی، **جهل**، اگر سبب از دست رفتن کامل عقل نشود، لااقل مایه ضعیف شدن قدرت انجام وظیفه آن خواهد شد؛ تنها زمانی که عقل با حلم قرین باشد، می‌تواند به صورت عادی و هنجاری به کار برخیزد.

سپس به آسانی می‌توان دانست که حلم در خود امکانی نهفته برای آن دارد که تکامل و پرورده‌گی فلسفی پیدا کند و به چیزی نزدیک به فضیلت یونانی‌آبانه «طمأنینه» بنا شده بر پرورش و رشد «حکومت بر خویشتن» تبدیل

شود. اعراب در این جهت پیش نرفته بودند.

ولی حلم همچنین قابل آن است که در جهتی دیگر، یعنی جهت مدیریت و هوشمندی و مهارت اداری و حکمت سیاسی تکامل و گسترش پیدا کند، که عبارت است از نشان دادن جالب توجهی از کاردانی و مهارت و سیاستمداری، مبتنی بر مهار کردن کامل احساسات شخصی، در معامله با مردمان دیگر و بالخاصه در فرمانروایی و حکومت کردن بر دیگران. و این کاری بود که اعراب کردند.

در جاهلیت حلم را همگان می شناختند و به عنوان یکی از صفات لازم برای یک سَید یعنی رئیس قبیله می ستودند که سیادت و ریاست قبیله را مخصوص او می دانستند.

إِذَا شِئْتَ يَوْمًا أَنْ تَسُوذَ عَشِيرَةً * فَبِالْحِلْمِ سُدْ لَا بِالتَّسَرُّعِ وَالْتِمِ
وَلِلْحِلْمِ خَيْرٌ فَاَعْلَمَنَّ مَغَبَّةً * مِنَ الْجَهْلِ إِلَّا أَنْ تُشَمْسَ مِنْ ظِلِّهِ
«اگر روزی خواستی که بر عشیره ای ریاست کنی، به حلم ریاست کن نه به شتابزدگی و بدزبانی. چه عاقبت حلم بهتر از جهل است— و این را به خاطر بسیار— مگر آنکه سخت مورد کینه و دشمنی قرار گرفته باشی».^{۲۶}

حلم قبیله قریش در جزیره العرب بسیار شهرت داشت. و این بدان معنی نیست که همه مردم مکه به معنی اصلی بدوی کلمه حلیم بودند؛ در درجه اول بدان معنی است که مردان زیرک و رتدی بودند و می دانستند چگونه این فضیلت شناخته شده اعراب را به حکمت سیاسی مبدل کنند. از این آگاه بودند که چگونه با همسایگان خود که بنابر طبیعت خویش تندخو و زودرنج بودند، با روشی زیرکانه معامله کنند و برای این منظور نخست بر احساسات و عواطف خود مهار می زدند. استاد مونتگومری وات در این حلم قریش، که به صورت حکمت سیاسی و راه و رسم فرمانروایی درآمده بود، شالوده و اساسی را تشخیص داده است که بر روی آن مردم مکه توانسته بودند با کمال موفقیت پایه کاردانی و مهارت بازرگانی خود را بنا نهند.^{۲۷} و اگر بگوییم که سیاست حکیمانه ای

۲۶— مزار بن سعد، الحماسة، چهارصد و یک، ابیات ۲—۱.

۲۷— رجوع کنید به م. وات، محمد در مکه، ص ۱۱—۱۰.

که حضرت رسول (ص) پس از مهاجرت به مدینه نشان داد، ریشه‌ای در این خصلت فطری قریش داشته است، از حقیقت چندان دور نشده‌ایم. شاید کاملاً چنین نباشد؛ ولی احادیثی که دلالت بر سیره نبوی دارد، به وضوح نشان می‌دهد که حضرت رسول (ص) سیاستمداری از درجهٔ اول و نیز مردی حلیم بوده است. باید میان این دو صفت روابط درونی مستحکم وجود داشته باشد. برخلاف مکیان دیگری که این هنرمندی سیاسی را در کسب و کار و سوداگری به کار می‌بردند، وی از آن تنها برای ساختن امت دینی خود بهره‌برداری می‌کرد.

چنانکه دیدیم، در درجهٔ اول یک طبیعت ثابت و پایدار آدمی نیست؛ نمایندهٔ انفجار ناگهانی هوا و هوس است، و از لحاظ اثر آن بر عقل و شعور آدمی، مستلزم فقدان موقتی و نه بالضروره پایدار و دایمی توازن عقلی است.

ولی هرگاه چنان اتفاق بیفتد که شخصی به صورت دایمی چنین حالتی پیدا کند، اگر یک جاهل عادی باشد، آن وقت حق داریم چنان فرض کنیم که وی شایستگی آن ندارد که دربارهٔ هیچ موضوعی به حق داوری کند. چنین کسی از لحاظ عقلی کور است. داخل اشیاء رانمی‌تواند ببیند؛ نظر او بر سطح چیزها متوقف می‌شود و به درون آنها نفوذ نمی‌کند. فهم و بینش او سطحی است، و در هر وضعی بنابر فهم سطحی خود به کار برمی‌خیزد.

بدین ترتیب به معنای دوم جهل می‌رسیم: ناتوانی عقل برای رسیدن به فهم عمیق چیزها که نتیجهٔ آن همیشه داوری کردن سطحی و ناسنجیده خواهد بود.

وَ اَنسٰ نُسَيْبَةً وَ الْجَاهِلُ الْمُفْقَرُ يَحْسَبُ اَنِّي نَسِيٌّ

«چگونه می‌توانم نُسَیْبَه را (که کشته شد) فراموش کنم؟! در صورتی

که مردی که ژرف نمی‌تواند ببیند (جاهل) و مرد بی تجربه و ناشی (مفقَر) گمان می‌کند که من فراموشکارم».^{۲۸}

این درست شبیه است به استعمالی از این کلمه در سوره بقره از قرآن، آنجا که سخن از مردمان فقیری است که در عین تنگدستی می دانند چگونه ظاهر خود را آراسته و پاکیزه نگاه دارند:

يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ

«(مردی که تنها ظاهر را می بیند یعنی) جاهل، ممکن است از خویشنداری ایشان، آنان را ثروتمند پندارد، و تو آنان را از روی سیمای ایشان خواهی شناخت».^{۲۹}

ولی البته قرآن در اکثر موارد این کلمه را به معنی بینش و داوری سطحی نسبت به موضوعاتی که بیشتر جنبه دینی دارند به کار می برد. در این معنی دینی، جهل عبارت از ناتوانی آدمی برای فهمیدن اراده خدا در آن سوی حجاب اشیاء و حوادث مرئی و ناتوانی دیدن چیزهای طبیعی همچون نشانه ها و آیات الاهی است. برای چنین انسانی، چیزهای طبیعی تنها چیزهای طبیعی هستند و نمادهایی برای چیز دیگر نیستند. و چون، بنابر قرآن، خدا آیات خود را به روشنترین و آشکارترین راه فرو می فرستد— یعنی همچون آیات یتنات «نشانه های هویدا» — جهل به معنی آن می شود که آدمی نمی تواند حتی حقیقت دینی به خود آشکار و آسانترین بخش وحی الاهی را نیز بفهمد. مثالهای آن در قرآن فراوان است. در اینجا تنها یک نمونه را نقل می کنیم:^{۳۰}

وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا
مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ

«حتی اگر فرشتگان را به جانب ایشان فرو فرستیم، و اگر مردگان با ایشان سخن گویند، و همه چیز را در برابر ایشان جمع آوریم، باز هم ایمان نخواهند آورد، مگر اینکه خدا بخواهد. ولی اکثر ایشان جاهلند».

جهل منحصر در داشتن بینش سطحی نسبت به چیزهای پیرامون انسان نیست؛ نیز مشتمل بر ناتوانی انسان از دیدن «خود»، و تدبیر کردن صحیح و

۲۹— سوره بقره، آیه ۲۷۴/۲۷۳.

۳۰— سوره انعام، آیه ۱۱۱.

درست شخص خویش است. آن کس که خود را نشناسد، و از حدود توانایی خویش بیخبر باشد و بنابراین به آن سوی مرزهای بشری گام نهد نیز جاهل است. و از این دیدگاه، کلماتی همچون **طُغیان** و **بَغی** به معنی «تجاوز از حدود» غالباً در قرآن برای توصیف ایستار کافران در برابر خدا به عنوان تجلی ملموس جهل آمده است.

خلاصه آنکه، جهل به این معنی تقریباً مترادف با کوری عقلی است. قرآن این جنبه جهل را به صورتی شایسته چنین بیان کرده است:

لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

«دیده‌ها کور نیست بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها است کور است».^{۳۱}

آنان از لحاظ عقلی کور و کردند؛ پس چگونه می‌توانیم انتظار آن داشته باشیم که حقایق دینی را فهم کنند؟— و این حکم نهایی درباره کسانی است که جهل به این معنی از مشخصات آنها است.

این جنبه ساخت معنی‌شناختی جهل به آسانی بر ما معلوم می‌دارد که چگونه متضاد آن یعنی حلم معنی عقل پیدا می‌کند. عقل هنگامی می‌تواند به شکل درست عمل کند که آدمی آرام باشد و توازن عقل خود را حفظ کند؛ عقل مفهومی کم دامن‌تر از حلم است. حلم پایه حقیقی عقل است؛ حالت غیر آشفته ذهن است که در آن فعالیت خاص عقل امکانپذیر می‌شود، و عقل شایستگی آن پیدا می‌کند که به صورت آرام و استوار چنان به کار برخیزد که نتیجه آن داوری درست و خوب باشد. ولی، عملاً، البته، این هر دو به یک چیز می‌رسد.

حسان بن ثابت در شعری که در هجو تنو حارث بن کعب گفته، کلمه حلم را به صورتی بسیار جالب توجه در این معنی خاص چنین به کار برده است:^{۳۲}

حَارِثُ بْنُ كَعْبٍ إِلَّا الْأَحْلَامُ تَزْجُرُكُم * عَمَى وَأَنْتُمْ مِنَ الْجَوْفِ الْجَمَاحِرِ
لَا بَأْسَ بِالْقَوْمِ مِنْ طَوْلٍ وَمِنْ عَظْمٍ * جِسْمُ الْبَغَالِ وَأَحْلَامُ الْعَصَافِرِ

۳۱— سوره حج، آیه ۴۵/۴۶.

۳۲— المجانی الحدیث، ویرایش نستانی، جلد دوم، ص ۲۹.

«ای پسران حارث بن کعب! آیا عقلهاتان (آحلام، جمع حِلْم) شما را از حمله کردن به من (یعنی با هجو) باز نمی دارد؟ ولی (پس از تفکر باید بپذیریم که این خواستن چیز زیادی از شما است) چون شما همه میانتهی هستید و چیزی در درون ندارید و غولهایی با مخهای کوچکید (جُمخور به معنی «کسی است که تنه بزرگ و عقل کوچک و ضعیف دارد»). کلانی و درازی قامت مردمان چیز مهمتی نیست: تنی چون تن آستران است و عقلهایی (آحلام) چندان کوچک همچون عقل گنجشکان».

شاید این مطلب ارزش گفتن داشته باشد که قرآن این کلمه را به همین معنی از طریق مشابهی به کار برده است:

أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ

این آیه در اشاره به ایستار غیر دوستانه مردم مکه نسبت به حضرت رسول (ص) چنین گفته است. «آیا عقلهای ایشان به آنان چنین فرمان می دهد؟ (یعنی: آیا بنابر فرمان عقلهای ناتوان و ضعیف خود چنین می کنند؟) یا (بنابر طبیعت خود) مردمان سرکش و مغرور گستاخند؟»^{۳۳}

(۳) از این معنی دوم تا سومین معنی کلمه جهل یعنی «نادانی» فاصله چندانانی نیست. در اینجا متضاده جهل دیگر حلم نیست بلکه علم «دانش» است. و این معنی، چنانکه می دانیم، متداولترین معنی جهل در ادبیات رسمی عربی است. ولی این معنی کم اهمیتترین معنای جهل در قدیمیترین دوره بوده است. در این باره هم شعر جاهلی نمونه هایی، ولی نه چندان فراوان، به دست می دهد. از جمله آنها است بیت شماره ۴۳ از مُعَلَّقَةُ عَنَّتَرَةَ بدین صورت:

هَلَا سَأَلْتَ الْخَيْلَ يَا ابْنَةَ مَالِكٍ * إِنْ كُنْتَ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمِي

شاعر در خطاب به محبوبه خود عَبْلَةَ (دختر مالک) می گوید: «ای دختر مالک! اگر نسبت به آنچه نمی دانستی جاهل بودی، چرا از سواران نپرسیدی؟» مقصود شاعر آن است که «هرکس از شجاعت و دلاوری من در میدان نبرد آگاه است؛ اگر احیاناً از این مطلب آگاهی نداری، از هرکس دلت

می خواهد در این باره پرسش کن».

این معنی «نداشتن علم» و «نداشتن خبر» برای جهل نقش چندانی مهمی در قرآن ندارد. کلمه بیشتر یا در معنی نخست یا در معنی دوم به کار رفته است. شاید بتوانیم به عنوان مثال آیه ذیل را نقل کنیم:

إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ

«خدا توبه کسانی را می پذیرد که چون از روی نادانی کار بدی مرتکب شوند به سرعت توبه می کنند».^{۳۴}

۲- از حلم تا اسلام

همان گونه که از خود کلمه جاهلیت برمی آید، کلمه جهل — به معانی اول و دوم — یکی از مهمترین اصطلاحات کلیدی در قرآن است. بدون داشتن فهم درستی از این تصور، نمی توانیم طرز تصور جدید از اسلام را در جایگاه درست خود در تاریخ اندیشه دینی در جزیره العرب قرار دهیم. ولی، چنانکه دیدیم، دو معنی اساسی جهل به صورتی حاد متقابل با تصور حلم در روزگار پیش از اسلام بود. حال می خواهیم بدانیم در دستگاه قرآن تصور حلم کجا قرار دارد.

ظاهراً کلمه حلم دیگر بر صحنه با نقشی مهم آشکار نمی شود، جز در آن هنگام که در اشاره به خدا به کار رفته باشد. «اللّه حلیم است.» — چنان می نماید که این تنها صورتی است که در زیر آن تصور حلم در قرآن به شکلی واقعاً مهم به کار رفته است. حلم که در دوران پیش از اسلام یکی از بارزترین سیماهای روحیه جاهلی بوده، و هر وقت که شعرا می خواستند سرود ستایش

۳۴ — سورة نساء، آیه ۲۱/۱۷؛ نیز سورة انعام، آیه ۵۴.

خود یا دیگران را بسرایند تقریباً در همه جا ظاهر می‌شد، دیگر اکنون نقشی قطعی به عنوان یکی از صفات آدمی ندارد. این گفته به چه معنی است؟ آیا بدان معنی است که این مفهوم که زمانی آن اندازه در حیات اخلاقی اعراب اهمیت داشت با ظهور دین جدید بکلی از میان رفت؟ جواب من به این پرسش منفی است. توضیحی که درباره جفت **جهل**—**حلم** دادم، این مطلب را آشکار ساخته است که خود اندیشه **حلم** در طرز تصور قرآن از طبیعت بشری هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد. هنوز به صورتی ملموس در آنجا وجود دارد، نه به صورت یک تصور معین، بلکه منتشر شده در سراسر قرآن. از لحاظی قرآن به عنوان یک کل در زیر تسلط روح **حلم** است. موعظه دایمی قرآن به مراعات نیکی و مهربانی (احسان) در روابط بشری، و تأکید درباره عدل، و حرام بودن ظلم، و امر به پرهیزگاری و جلوگیری از شهوات، و خرده گیری از تکبر و خود بزرگ بینی، همه از تجلیات این روح **حلم** است.

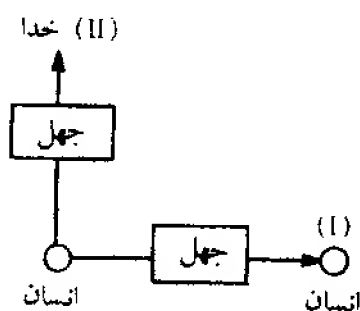
ولی در آنجا چیزی بسیار مهمتر از این وجود دارد. این الگوی خاص رفتار بشری به نام **جهل** اکنون متوجه به خود خداست. **جهل**، در طرز تصور پیش از اسلامی، اصلاً کاری به خدا یا خدایان نداشت. تنها به موجودات بشری در ارتباطات آنان با یکدیگر مربوط می‌شد؛ بدین معنی که **جهل** ایستار خاصی از یک انسان نسبت به انسان یا انسانهای دیگر بود. خلاصه آنکه **جهل**، خواه خوب خواه بد، منحصر امری وابسته به رابطه انسان با انسان بود.

ولی اکنون با طلوع اسلام در مکه شاهد پیدا شدن وضع مخالف و کاملاً تازه‌ای در میان اعراب هستیم. همان گونه که در بالا گفتیم، تصور و مفهوم **جهل** مرکز شبکه مهمی از مفاهیم است که پیوستگی صمیمانه با یکدیگر دارند، همچون غرور و تکبر حاصل از قدرت آدمی و اعتماد به نفس بدون مرز و اندازه و خودبسندگی و سر فرود نیارودن در برابر قدرت برتر و پایبند بودن شدید به شرف و عرض و نگاه تحقیرآمیز و مسخره به زیر دست کردن و نظایر اینها. شبکه کامل این مفاهیم اکنون در قرآن متوجه به حضرت محمد (ص) و کتاب وحی شده بر او و آیات، و در نتیجه متوجه به خود خدا است.

به عبارت دیگر، قرآن ایستار دشمنانه‌ای را که اعراب بتپرست نسبت به

راهنمایی الاهی (هُدًی) نشان می‌دادند، از طریق شبکه تصویری جهل مورد توضیح و تفسیر قرار می‌دهد. بنابر قرآن، ایستار دشمنانه چیزی جز تجلی ملموس و محسوس این روحیه جهل نیست که آن اندازه از خصوصیات اعراب پیش از اسلام بود.

ولی باید توجه داشته باشیم که، اگر جهل از این راه تفسیر شود، دیگر آنچه بود نیست؛ تغییر تأکیدی اساسی در ساخت آن صورت گرفته است. چه در این تفسیر و تعبیر، دیگر جهل یک رابطه «افقی» یعنی انسانی (درجهت I) نیست؛ رابطه‌ای میان انسان و خدا است. در اینجا می‌بینیم که اعراب مشرک نسبت به خدا (جهت II) ایستار جهل اختیار کرده‌اند که، از دیدگاه قرآن، یک گستاخی و غرور باور نکردنی از ناحیه انسان است، چه انسان اساساً یک عبد یعنی «خدمتگزار مطلقاً حقیری» است، و نمی‌تواند چیز دیگر باشد.



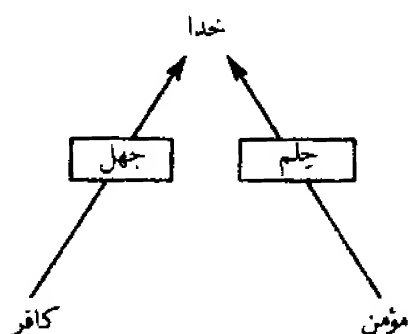
بنابراین جهل بدین معنی باید از حضور پروردگار بزرگ محو شود. چه چیز در پی آن باقی خواهد ماند؟ کاملاً به صورت طبیعی متقابل آن، یعنی حلم. و این تنها نتیجه منطقی است، چه، عموماً، هنگامی که تصور A، و تصور B متقابل و متضاد یکدیگر باشند، نفی A منطقاً به معنی اثبات B است. و واقعاً، در ایام پیش از اسلام، میان جهل و حلم درست چنین نسبتی وجود داشت.

ولی بنابر بینش جدید اسلامی، هنگامی که این دو تصور متوجه به جانب خدا باشند، دیگر چنین نسبت و رابطه‌ای میان آنها وجود نخواهد داشت. تا زمانی که جهل تنها یک الگوی رفتار انسانی محض بود، نفی آن همیشه معنی حلم داشت. در چنین وضعی، هنگامی که به شما گفته شود که نباید نسبت به برادران خود از طریق جهل رفتار کنید، این گفته بالضرورة مستلزم آن است که

از طریق حلم عمل کنید. ولی اینجا در حضور پروردگار بزرگ، که انسان بنده او است، و باید چنان عمل کند که شایسته عبادت است، این فورمول «یا جهل یا حلم» دیگر معتبر نیست. به عنوان ایستاری از انسان در برابر خدای پروردگارا، البته جهل بیرون از بحث است، ولی از آن بابت موضوع حلم نیز متساویاً بیرون از بحث است، زیرا، چنانکه پیشتر دیدیم، حلم اساساً مبتنی بر تصور قدرت است. به عنوان کنترل آگاهانه احساسات و عواطف شخصی، همچون اغماض و شکیبایی، به صورت ظاهر همچون افتادگی و آرامی محض می نماید، ولی در مآل آن همیشه روشنترین خودآگاهی از قدرت برتر شخص وجود دارد که می تواند در هر لحظه به انفجار خشم مبدل شود.

یقیناً این ایستار خاصی نیست که بنده باید نسبت به پروردگار خود داشته باشد. نمی تواند ایستار یک «بنده» (عبد) باشد.

همان گونه که در بالا اشاره شد، قرآن از ایستار دشمنانگی و فرمان ناپذیری کفار همچون حالت افراطی غرور و خودبزرگ بینی آدمی یاد



می کند که از حَمِيَّةُ الْجَاهِلِيَّةِ سرچشمه گرفته است. خلاصه آنکه کافر چندان گستاخ است که در برابر خدا چنین ایستار باور نکردنی جهل را اختیار می کند. ولی این مستلزم آن نیست که یک مؤمن واقعی گونه دیگر ایستار حلم را نسبت به خدا اختیار کند (چنانکه در شکل نشان داده شده است). چه بنا بر دید قرآنی در صورتی که حلم از اندازه تجاوز کند، کمتر از جهل زشت و شنیع نیست.

یک مؤمن واقعی، یعنی یک «بنده» (عبد) واقعی به تمامترین معنی این کلمه، باید در جهت خضوع و فروتنی نسبت به خدا از درجه حلم بسیار آسان

تر رود. هر خودا گاهی از خودبسندگی و قدرت باید رها و متروک شود؛ اطاعت مطلق چیزی است که از او خواسته شده است. ولی هنگامی که «فروتنی» به این درجه برسد، دیگر حلم نیست بلکه اسلام است.

بدین ترتیب می بینیم که چگونه تصور اسلام از لحاظ تاریخی وابسته به تصور قدیمی حلم و درعین حال آشکارا متمایز از آن است. از دیدگاه قرآنی، اسلام به معنی فرمانبرداری و اطاعت مطلق و تسلیم عبارت از نفی سراسر و طرد ساده حلم نبوده است؛ بلکه بیشتر ادامه و گسترش حلم بوده است. طرز تصور جدید امتداد پیدا کرد و این فضیلت پرسابقه اعراب را به مرز افراطی آن رساند که البته چندان افراطی بود که تصور و مفهوم ناگزیر از مرز اصلی خود گذشت و به چیزی کاملاً متفاوت با آن تغییر شکل پیدا کرد، یعنی: اسلام. این تصور اسلام، از این لحاظ، تغییر شکلی اساسی از تصور حلم بود، که لزوماً بر اثر این واقعیت ضروری شد که اکنون موضوعی که انسان با آن مواجه است دیگر یک شخص عادی نیست، بلکه مالک و پروردگار صاحب جلال و عظمت او است.

و این همان چیزی است که پیشتر، با گفتن این مطلب که حلم از لحاظی صورت پیش از دینی و پیش از اسلامی اسلام است، در نظر داشته ام. ولی البته خود تصور حلم می بایستی، به عنوان یک ایستار دینی اساسی انسان نسبت به خدا، از صحنه خارج شود، چه در بنده ای که به خواجه خود صادقانه خدمت می کند، نباید حتی کوچکترین توجهی به خودبسندگی و برتری وجود داشته باشد. ولی، اگر مفهوم حلم از این عنصر اخیر محروم شود، دیگر نمی تواند باقی بماند. در طرز تصور قرآنی، تنها خدا است که کاملاً حق نامیده شدن حلیم دارد. نسبت به بندگانش، نه برعکس.

این واقعیت که تصور حلم به عنوان صفتی بشری در قرآن از فعالیت افتاده است، اشاره به آن است که یک سازمان تصویری جدید، و یک «مفصلداری» (اگر آن اصطلاح فنی را به کاربریم که پیشتر درباره آن توضیح داده ام) تازه ای در حال تشکیل شدن است. بنابراین مفصلبندی تصویری، میدان وسیعی که زمانی با تصور حلم پوشیده شده بود، می بایستی کاملاً تجدید سازمان پیدا کند؛ خطهایی تازه باید ترسیم شود، و بخشهایی تازه به وجود آید.

زمانی تعارض بدین صورت بود: جاهل ... حلیم.
 اکنون در قرآن، تصوّر حلیم به عنوان متقابل جهل جای خود را به عده‌ای
 از تصوّرهای تازه داده که مهمترین آنها اسلام است با همه ملازمات این کلمه.
 در عین حال، خود تصوّر جهل، که هنوز نقش چشمگیری در جهان بینی
 قرآنی به عنوان ایستار مشخص لجوجانه و سرسختانه کافران دارد، جای خود را به
 تصوّر مهمتر کفر داده است، که در اینجا نیز همه ملازمات این کلمه را فرا
 می گیرد. و از این راه تقابل و تضاد تازه‌ای بدین صورت پدید آمده است:
 کافر مسلم.

و این به ما می آموزد که باید در آن سوی این دو اصطلاح همه لازمه‌های
 دینی و اخلاقی تضاد قدیمی میان جاهل و حلیم را بخوانیم، ولی این خواندن
 باید در پرتو نور تازه‌ای باشد که از تجدید سازمان مؤثر مفاهیم و تصوّرهای سرچشمه
 می گیرد.

۳- تصوّر کردن دین به عنوان طاعت

بحث من درباره این مسئله در اینجا خالی از تردید و تأملی نیست، چه
 همه موضوع پیچیده در لفافی از شکهای لغوی است که تقریباً امیدی به از میان
 بردن آنها نداریم. برهان عمده این بخش بالضرورة بسیار مشکوک و احتمالی
 است، از آن جهت که کلمه کلیدی دین که مرکز تمام بحث را تشکیل می دهد
 خود از لحاظ معنی اصلی آن مشکوک و احتمالی است.

اگر، با وجود این، از کوشش برای تحلیل ساخت معنی این کلمه
 خودداری نکرده‌ام، بیشتر به خاطر دلیلی است که به موضوع این فصل مربوط به
 رابطه خدایی و بندگی میان خدا و انسان بستگی دارد: یعنی به سبب آن است
 که معنی کلمه دین در میان چیزهای دیگری که مشتمل بر آنها است، عنصر
 معنیشناختی «فرمانبرداری» (طاعت) و «بندگی» (عبودیت) را نیز شامل

است. البته این امر یقینی نیست که معنی دین را می توان به قهقرا به طاعت و عبودیت باز گرداند. ولی این غیر ممکن هم نیست. علاوه بر این قرآن، چنانکه هم اکنون خواهیم دید، آگاهانه این دو تصور را به یکدیگر پیوند می دهد.

محققاً کلمه دین یکی از مورد اختلافترین کلمه ها در سراسر واژگان قرآنی است. مشکل کار ما در آن است که به هیچ وجه نمی توانیم با صرف نظر کردن از این کلمه به آرامی از بالای این دشواری بگذریم، چه یکی از اصطلاحات کلیدی بی اندازه مهم قرآن است. به هر صورت، کار خود را باید با پذیرفتن این نکته آغاز کنیم که کلمه دین یکی از دشوارترین کلمات کلیدی قرآن است که می خواهیم از لحاظ معنی شناختی درباره آن به بحث پردازیم. ریشه و اشتقاق این کلمه غیر قطعی است. از لحاظ ظاهر، در برابر خود یک کلمه ساده یکهجایی داریم؛ ولی کاملاً امکان دارد که در حقیقت بیش از یک کلمه در زیر همین شکل در برابر خود داشته باشیم. بدین معنی که دو کلمه یا بیشتر که به صورت قهقرای به منابع متفاوت باز می گردند، ممکن است با گذشت زمان به شکل یکسان درآمده باشند. علاوه بر این، امکان آن هست که لا اقل بعضی از معانی گوناگون آن ریشه بیگانه داشته باشد.

کلمه دین در قرآن دو معنای مهم قابل تشخیص و تمایز از یکدیگر دارد: (۱) کیش و آیین و (۲) داوری. به گفته بعضی از دانشمندان^{۳۵}، از این دو معنای اصلی، نخستین آنها یعنی «کیش و آیین» ریشه ایرانی دارد، و دین (دین بایای مجهول) در زبان پارسی میانه اجمالاً به معنی «کیش (انتظام یافته)»^{۳۶} است، و معنی دوم «داوری» به عبری باز می گردد؛ کلمه عبری دین به معنی «داوری» است؛ علاوه بر این ترکیب خاص «روز داوری» (یوم الدین) به صورتی برجسته یهودی است.

بدین ترتیب در اینجا با مسئله بغرنج و پیچیده ای روبه رو هستیم. نظریه

۳۵ - رجوع کنید به آرثر جفری، واژگان بیگانه قرآن، بازو، ۱۹۳۸ - Arthur Jeffery.

The Foreign Vocabulary of the Qur'an.

۳۶ - رجوع کنید به ویلفرد ک. اسمیت، معنی و هدف دین، نیویورک، ۱۹۶۳، ص ۲۸۹ -

Wilfred C. Smith, The Meaning and End of Religion.

ریشه خارجی داشتن کلمه دین را کاملاً می‌پذیریم که غیر ممکن نیست، ولی در عین حال نمی‌توانیم خود را از این اندیشه تهی کنیم که این کار به لحاظی بیش از اندازه ساده نگریستن به مسئله است. گمان می‌کنم که پیش از بازگشت دوباره به این گونه توضیح، باید بکوشیم تا ببینیم که آیا ممکن نیست توضیح این کلمه در داخل محدوده زبان عربی صورت بگیرد. البته مقصودم آن نیست که باید یک معنای اصلی پیوسته به ریشه‌دی‌ن بوده باشد که همه معانی گوناگون را بتوان به آن بازگرداند. این امر کاملاً از لحاظ زبانشناختی غیر ممکن است. در حالتی شبیه به این، یک زبانشناس نوین از همان آغاز وجود بیش از یک ریشه مستقل را در زیر یک شکل مشترک حدس می‌زند. این نمود یکی از نمودهای بسیار متعارف «پرمعنایی» محض کلمات» است.

با در نظر گرفتن این نکته، خواننده را متوجه این امر می‌سازیم که تحقیق در ادبیات جاهلی سه معنای ذیل ریشه را در روشنی قرار می‌دهد: (۱) «عادت» و «رسم»، (۲) «تلافی و پاداش»، و (۳) «فرمانبرداری».

از نخستین معنی از این سه معنی، اگر به خاطر آن نبود که امکان آن هست که «عادت و رسم عبادتی» را محتملاً برخاسته از معنی ریشه‌ای «عادت و رسم» این کلمه بدانیم، می‌بایستی چشم‌پوشیم. ولی این نیز ممکن است که به عنوان حالتی از «تجسم» مفهوم اساسیتر «دین» به معنی «اعتقاد و ایمان شخصی» توضیح داده شود. هر چه باشد، من باید در اینجا خود را به آوردن مثالی از شعر جاهلی قانع سازم:

الْأَبَاتُ مَنْ حَوْلِي نِيَاماً وَرُقُوداً * وَعَاوَدَنِي حُزْنِي الَّذِي يَتَجَدَّدُ
وَعَاوَدَنِي دِينِي فَبِتُّ كَأَنَّمَا * خِلَالَ ضُلُوعِ الصُّدْرِ شَرِيعٌ مُمَدَّدُ

این دو بیت قسمتی از مرثیه‌ای است که شاعری از قبیله هذیل برای دوست عزیزی سروده بوده است. «همه کسان پیرامون من به خواب رفتند، و بار دیگر اندوه من که تجدید شد به من بازگشت. همچنین حالت عادی (دین) من

* Polysemy

* reification

به من بازگشت، و من چنان احساس می‌کنم که در میان دنده‌های سینه‌ام تار عودی کاملاً کشیده شده است (یعنی در سینه من صدای حق هقی همچون صدای تار کشیده‌ای از یک آلت موسیقی پیچیده است).^{۳۷}

اکنون چون به معنی دوم «تلافی و پاداش» باز گردیم، باید از آغاز به این نکته توجه کنیم که کلمه دین با این معنی نیز در شعر جاهلی فراوان آمده است. از میان نمونه‌های فراوان آن این یکی برجستگی خاص دارد.^{۳۸}

فَلَمَّا صَرَخَ الشَّرُّ * فَاَمْسَى وَهُوَ غَرِيَانٌ
وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدَا * نِ دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا

«(شرّ آنان را بر دبارانه تحمل کردیم)، ولی هنگامی که شرّ چنین آشکار شد، و به آن آغاز کرد که خود را چندان برهنه نشان دهد که چاره‌ای جز ایستار دشمنانه اختیار کردن باقی نماند، (به پا خاستیم و) تلافی کردیم به ایشان (دِنَا صورت فعلی دین است) همان گونه که به ما تلافی کردند (یعنی همان گونه که به ما بد کرده بودند — این تعبیر اخیر صفتی است که در علم معانی و بیان به نام مُشَاکَلَه خوانده می‌شود، و این جمله برابر است با دِنَا هُم کَمَا فَعَلُوا)»

قرآن نیز همین کلمه را به صورت فعلی آن — اسم فاعل لازم — درست با همین معنی اساسی در سوره صافات، آیه ۱۷ به کار برده است:

إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَدِينُونَ

«چه؟! (این پرسش طعنه‌آمیز کافران است) پس از آنکه مردیم و خاک و استخوان شدیم، باز هم به تلافی مجازات خواهیم شد؟».

آنچه برای منظور کنونی ما حایز اهمیت است این است که آیه ذکر شده درست در اشاره به روز داوری گفته شده است. یعنی روز داوری (یوم الدین) درست همان روزی است که به همه مردمان بدون استثنا متناسب با آنچه در این دنیا کرده بوده‌اند پاداش و تلافی داده می‌شود (مَدِينُونَ). و معنی دین در این ترکیب همین است.

۳۷ — سَاعِدَةُ بْنُ جُوَيْهٍ، دِيْوَانُ الْهُدَلِيِّينَ، اَوَّل، ص ۲۳۶، ابیات ۲-۱.

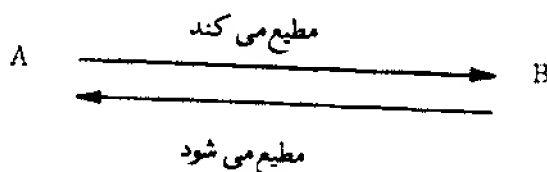
۳۸ — سَهْلُ بْنُ شَبَانَ، [شَبَام؟] الْحِمَاسَةُ، دوم، بیت ۴.

چنانکه آشکار است، معنی «تلافی»، یعنی «داوری»، در این متن از لحاظ جهانی قرآن حایز اهمیت فراوان است. ولی جای مخصوص آن در میدان معنی‌شناختی آخرت و معاد است. ارتباط مستقیم با موضوع حاضر ما ندارد. آنچه مستقیماً به آن مربوط می‌شود سومین معنی ریشه‌ای دین است.

سومین معنی ریشه کلمه دین، چنانکه پیشتر گفتیم، «اطاعت و فرمانبرداری» است. برای آنکه دقیق‌تر باشیم، این گونه فهمیدن معنی این کلمه از آن جهت درست نیست که «اطاعت» تنها یک جنبه از موضوع را نمایش می‌دهد. درست‌تر بگوییم، دین (یا فعل دان) به دسته بزرگ کلمات شناخته شده به نام اَضداد (یعنی کلمات دارای دو معنای متضاد) تعلق دارد.

به عبارت دیگر، کلمه دین دو روی متضاد دارد که یکی مثبت است و دیگری منفی. از جانب مثبت به معنی «مطیع کردن و تحت فشار قرار دادن و حکومت کردن به وسیله قدرت» است، و از جانب منفی به معنی «مطیع شدن و تسلیم شدن و فرمانبردار و مطیع بودن». و چیزی مایه تعجب در این نیست. همچون بسیاری از کلمات دیگر این گروه، چشم انداز خاص متبلور شده در این کلمه نماینده یک دید کلی این موضوع است که به ما شایستگی آن می‌دهد تا شیء واحد را از هر دو طرف ملاحظه کنیم.

دین



به همین جهت است که در بسیاری از موارد کلمه واحد دین شایسته آن است که هم به فهری معنی «به کار بردن قدرت برتر برای مطیع کردن دیگران» تفسیر و ترجمه شود و هم به طاعت «فرمانبرداری»، بدون اینکه بتوانیم بگوییم کدام یکی از این دو ترجمه و تفسیر درست است. حقیقت مطلب آن است که هر دو در آن واحد بدون تمایز مقصود بوده است، چه تصور دین فراگیرنده این دو

جهت مخالف است.

مثال کلاسیک آن بیتی از عمرو بن کُثوم است:^{۳۹}

وَرِثْنَا مَجْدَ عَلْقَمَةَ بْنِ سَيْفٍ * أَبَاحَ لَنَا حُصُونُ الْمَجْدِ دِينَا

«شرف و بزرگی (یکی از نیاکانمان) عَلْقَمَةُ بْنُ سَيْفٍ را به میراث بردیم؛ او بود که برای ما دژهای بزرگی را با نیرو (دیناً = قهرماً) مباح ساخت (یعنی برای ما آنها را فتح کرد) — یا «آنها را به اطاعت مطلق و فرمانبرداری واداشت (دیناً = إِطَاعَةً)».

چنان می نماید که این کله همین تضاد تصویری را در گفته زُهَیر بن ابی سُلمی در توصیف وضع آشفته و پریشان قبیله نشان می دهد که گفته است:

مَرَجُ الدِّينِ

«دین در پریشانی و هرج و مرج کامل است»

و این باید بدان معنی باشد که قبیله در چنان حالت پریشانی و هرج و مرجی است که هیچ کس در این باره یقین ندارد که چه کس باید فرمان بدهد و چه کس باید اطاعت کند.

همین امر محتملاً در مورد عبارت فی دینِ فلان «در دین فلان کس» که در شعر جاهلی فراوان آمده نیز صدق می کند. این عبارت، به اعتقاد من، متعلق به این گروه از کلمات است، هر چند شارحان قدیم تقریباً به اتفاق کلمه آن را به معنی «اطاعت» گرفته اند. اینک نمونه برجسته ای از آن:

لَئِنْ حَلَلْتَ بِجَوْفِي بَنِي أَسَدٍ * فِي دِينِ عَمْرٍو وَحَالَتْ يَتْنَا فَذَكِّي

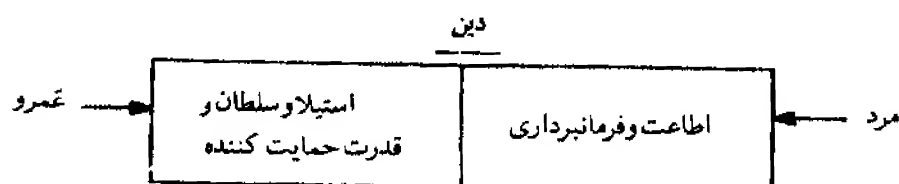
شاعر در اینجا مردی از بنی اسد را که در حق وی بدی کرده بود تهدید می کند و می گوید: «(پیگان زهرآلود هجوم من به تو خواهد رسید) حتی اگر (از من بگریزی و) در وادی جو متعلق به بنی اسد در دین عمرو و منزل کنی، و حتی اگر فَذَکَکَ ما را از یکدیگر جدا کند».^{۴۰}

عمرویی که در این بیت به نام او اشاره شده، شاه معروف حیره،

۳۹ — مُعَلَّقَةٌ، بیت ۶۱.

۴۰ — دیوان زُهَیر، ص ۱۳۸، بیت ۱.

عَمْرُو بْنُ هِنْدِ بْنِ الْمُنْذِرِ مَاءُ السَّمَاءِ است، و جملة فی دین عمرو در این زمینه به معنی تابع و رعیت عمرو و بنابراین در زیر حمایت قدرت او بودن است. پس مفهوم دین در اینجا هم مشتمل بر طاعت است و هم مشتمل بر قدرت و سلطان. به عبارت دیگر، شیء واحد از دو طرف مخالف در نظر گرفته شده است:



چون از جانب شاه عمرو به آن نظر شود، سلطان «قدرت» یا «تیروی حمایت کننده» است، ولی از جانب مردی که خود را در پناه شاه قرار می دهد، طاعت «فرمانبرداری» به شاه است.

به نظر من، این طرز تعبیر باید در مورد آیه ۷۶ از سوره یوسف قرآن به کار رود که بنابر آن یوسف از طریق تدبیری زیرکانه توانست برادر کوچکتر خود ابن یمین را در مصر نزد خود نگاه دارد:

مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

((بدین ترتیب تدبیری به خاطر یوسف کردیم)؛ وی نمی توانست برادر خود را در دین پادشاه مصر بگیرد مگر اینکه خدا خواسته باشد)).

این عبارت را معمولاً به معنی «بنابر قانون شاه» (فی دین الملک = فی شریعة الملک، یا فی قانونه) می گیرند. به گمان من، این یکی از مثالهای خواندن طرز تصویری متأخر در قرآن است که تنها پس از استقرار تصور شرع به عنوان «قانون دینی» می توانسته است پیدا شود.

به همین ترتیب، کلمه دین را در آیه ۵۴/۵۲ از سوره نحل می توان هم به معنی «اطاعت از روی خضوع» و هم به معنی «فرمانروایی مطلق» گرفت. در این آیه بسیار زیبا که بیان می کند چگونه همه چیزها در آسمان و زمین در برابر خدا خضوع می کنند، فروتنی ژرف و فرمانبرداری مطلق نشان داده شده است:

وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً

((آنچه در آسمانها و زمین است از آن خدا است. و دین پیوسته متعلق به

او است».

کلمهٔ دین در این آیه—اگر ترجمهٔ بالا درست باشد— دارای دو معنی است. از یک سو، به معنی سلطان و سلطهٔ مطلق خدا است، و از سوی دیگر، یعنی اگر از جهت آفریدگان خدا به آن نظر شود، به معنی «اطاعت مطلق» است.

ولی، غالباً این کلمه در شعر جاهلی به معنی خاصتر «اطاعت» و «تحت فرمان بودن» و «خدمتگزار بودن» به کار رفته است:

أَتُوا دِينَ الْمُلُوكِ فَهُمْ لَقَاحٌ *.....

«آنان زیر فرمان شاهان بودن را طرد کردند، چه بسیار آکنده از اتکای به نفس بودند (لَقَاح مصدر فعل لَفَّحَ به معنی «بارور شدن» و «آبستن شدن» در اینجا به استعاره به معنی «باردار بودن از اعتماد به نفس» به کار رفته است)».^{۴۱}

خوب است این مصراع را با مصراع دوم بیت ۲۵ از معلقهٔ عمرو بن کلثوم مقایسه کنیم که در آن درست همین اندیشه با خود فعل دان بیان شده است:

..... * غَصَيْنَا الْمَلِكَ فِيهَا أَنْ نَدِينَا

«در آن روزها رسم بر آن بود که نسبت به شاه نافرمانی کنیم تا مبادا بردگان او شویم».

و نیز چنین است در بیت ذیل از شاعری ناشناخته:

إِذَا انْتَدَى وَاحْتَبَى بِالسَّيْفِ دَانَ لَهُ * شَوْسُ الرِّجَالِ، خُضُوعُ الْجَرَبِ الْقَتَالِي

«هر وقت در مجلس اجتماعی حاضر می شود و شمشیر به کمر می بندد، گردنکشتترین مردان چنان از او فرمان می برند که شتر گریزان از کسی اطاعت می کند که تن او را با قیر و قطران مالش می دهد».^{۴۲} اشاره به آن است که چون چنین شتری از مالیده شدن با قیر و قطران لذت می برد، خود را نسبت به کسی که در حق او چنین می کند رام نشان می دهد.

۴۱ — عبیدالأبرص، دیوان، شش، بیت ۲.

۴۲ — الحماسة، هفتصدونه، بیت ۱.

این تصوّر طاعت مطلق و فرمانبرداری خاضعانه همراه با این مدلول ضمنی که در آن سوی صحنه کسی است که قدرتی فراگیر و استیلای کامل دارد، بسیار ممکن است که منشأ معنی مهم «کیش و آیین» باشد که به کلمه دین پیوسته است. و اگر چنین باشد، دیگر ضرورتی ندارد که به بیرون زبان عربی نظر داشته باشیم و اصل کلمه عربی دین را در کلمه فارسی دین (فارسی میانه دِن، اوستایی دَینا) جستجو کنیم. تشابه شکلی ممکن است مولود اتفاق و تصادف محض بوده باشد.^{۴۳} من این را کاملاً ممکن و محتمل می دانم، به سبب آنکه طرز تصوّر دین بنا شده بر تصویری از بنده‌ای مطیع و شاه قدرتمند مطلق کاملاً با روش اندیشیدن سامی می خواند و هماهنگ است.

من این را یک تصادف محض نمی دانم که در قرآن، در دو جا به صورت قطعی، کلمه دین از طریق فعل عَبَدَ «پرستیدن خدا» به معنی «فرمان بردن از او همچون برده ضعیفی که اطاعت خواجه خود می کند» معنی شده است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ

«ای مردم! اگر درباره دین من شک دارید پس (بدانید که من) کسانی را که جز الله می پرستید نمی پرستم، بلکه الله را می پرستم»:^{۴۴}

يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ

«ای کافران! من آنچه را شما می پرستید نمی پرستم، و نیز شما پرستندگان چیزی نیستید که من می پرستم، و نه من پرستنده آنم که شما

۴۳ - این را با نظر مخالف طرح شده به توسط دکتر و یلفرد ک. شمیت در کتابش، معنی و هدف دین، مقایسه کنید (ص ۱۰۲ - ۹۸) که بنابر آن کلمه عربی دین گونه ای محلی از یک «اصطلاح بین المللی» از ریشه ایرانی دین یا دِن بوده که به صورت وسیع در سرزمینهای خاورمیانه گسترش و انتشار داشته است.

۴۴ - سوره بونس، آیه ۱۰۴. أَعْبُدُ، تَعْبُدُونَ: از ریشه ع ب د است که عَبَدَ (بنده) نیز از آن

می پرستید، و نه شما پرستندگان چیزی هستید که من می پرستم، دین شما از آن شما و دین من از آن من».^{۴۵}

ترکیب فعل عِبَدَ با «خالص کردن دین» در آیه ذیل که بیشتر هم به آن اشاره کردیم، جالب توجه است:

إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ

«من به آن فرمان دارم که خدا را پرستم و دین خود را خالص و محض برای او قرار دهم».^{۴۶}

ترکیب دین با عِبَدَ در آیه ای که هم اکنون گذشت، محتملاً نمی تواند اتفاقی محض بوده باشد. بنابراین فرض قابل فهم است که ارتباط درونی ژرفی میان این دو تصور وجود داشته باشد. این آیات از قرآن را تقریباً ممکن است همچون تعریفی برای کلمه دین دانست که از روی آنها می توان دانست چگونه باید این کلمه به معنی درست فهمیده شود.

ذکر این نکته نیز شایسته است که، در ترازوی رسمیت، همین کلمه دین نیز در قرآن با کلمه اسلام همراه است. از این لحاظ باید به خاطریاوریم که، همان گونه که پیشتر دیدیم، تصور و مفهوم اسلام، لا اقل در آغاز، مبتنی بر طرز تصور بنده «فرمانبردار» خدا بودن انسان بوده است.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

«همانا دین (راستین) در نزد خدا اسلام است».^{۴۷}

الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا
«امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام کردم، و اسلام را

۴۵ — سوره کافرون، آیات ۶-۱ تمام سوره.

۴۶ — سوره زمر، آیه ۱۱/۱۴. نیازی به گفتن ندارد که در این آیه و نظایر آن «خالص و صادقانه

گردانیدن دین» به معنی «صادقانه بودن موعتی» نیست که کافران چنان می کردند.

۴۷ — سوره آل عمران، آیه ۱۷/۱۹.

دین شما پسندیدم».^{۴۸}

به گفته دکتر ویلفرد گنتول سمیث^{۴۹}، کلمه «دین» را به صورت کلی می‌توان به دو معنی متفاوت و در عین حال دارای ارتباط نزدیک با یکدیگر در نظر گرفت؛ یکی از آن دو «دین» به عنوان موضوع عمیق شخصی است؛ فعل وجودی هر شخص منفرد از لحاظ باورداشتن به چیزی، یعنی به صورت خلاصه «ایمان»؛ و دیگری «دین» به معنی تجسم یافته، یعنی چیزی مشترک میان یک جامعه و اقامت و یک موضوع عینی اجتماعی است که مشتمل بر همه اصول عقاید و شعائر است که همه افراد آن جامعه و اقامت به آنها معتقدند و عمل می‌کنند. این هر دو معنی در قرآن یافت می‌شود و این استعمال مضاعف کلمه واحد ظاهراً به ایام جاهلیت می‌رسد، هر چند در جاهلیت، جز در محافل یهودی و نصرانی، چنان نمی‌نماید که «دین» به معنی فعل شخصی وجودی، به شکلی روشن صورتبندی شده و از «دین» به معنی مجموعه آداب و شعائر عبادتی متمایز شده بوده باشد. شاید لازم است چنان بیندیشیم که خود این تمایز نسبت به خوداگاهی دینی اعراب پیش از اسلام کاملاً بیگانه بوده است. شاید در نگرستن برای یافتن چنین تمایزی در اندیشه جاهلی ناخوداگاه در آن می‌کوشیم که در آن طرز تصور و بینشی را بخوانیم که محصول دوره‌های متأخرتر بوده است. مثلاً، هنگامی که نابغه شاعر درباره مسیحیان غسان می‌گوید^{۵۰} که دینهم قویم، نمی‌توانیم به صورت قطعی حکم کنیم که آیا مقصود وی آن است که ایمان ایشان استوار است یا «دین» مسیحی ایشان راست و درست است. به همین گونه، اُمّیه شاعر حنیف که «دین» خود را دین الحقیقه می‌خواند، واضح نیست که آیا مقصود وی یک «دین» تجسم یافته است یا ایمان غیر تجسم یافته شخصی — و اگر سخت به این تمایز اساسی متمسک باشیم، شاید لازم باشد بگوییم که مقصود وی این هر دو بوده است.

۴۸ — سوره مائده، آیه ۳/۵.

۴۹ — کتاب یاد شده، ص ۵۳-۵۱.

۵۰ — نقل شده در بالا، فصل چهارم، بخش ۴.

و اما از لحاظ معنی دین به عنوان دستگاهی از اعمال و شعائر، این مطلب کاملاً آشکار است که این تصوّر به صورتی محکم در عقل و ذهن اعراب پیش از اسلام استقرار یافته بوده است. در اینجا نمونه بسیار جالب توجهی از آن را می آورم.^{۵۱}

حَيَاكِ وَذُقْنَا لَا يَجِلُّ لَنَا * لَهَا النِّسَاءُ وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا

شاعر از دختر زیبایی که در صدد وسوسه کردن او است وداع می کند، و می گوید که اکنون کارهایی مهمتر از عشق بازی در پیش دارد که باید به آنها برسد. وَذُیْ یکی از بتهای مشرکان است که ذکر آن در قرآن نیز آمده است (سوره نوح، آیه ۲۲/۲۳). «وَذُیْ به تو عمری دراز بدهد! دیگر بازی و وقتگذرانی با زنان بر ما روانیست، چه من عزم جزم کرده ام که به کار دین پردازم».

از این شعر آشکارا پیدا است که دین در اینجا اشاره به عادت پیش از اسلامی و بتپرستانه زیارت مگه است. شاعر می گوید: اکنون که به جد بر آن تصمیم گرفته است که به زیارت مگه برود، شوخی و بازی با زنان بروی حرام است. نکته ای که ارتباط بیواسطه با موضوع خاص بحث مادارد آن است که در اینجا با حالتی روبه رو هستیم که کلمه دین آشکارا به معنی حج یعنی «زیارت مگه» به عنوان یکی از شعائر دینی به کار رفته است.

این کاربرد خاص کلمه دین به توسط نابغه ظاهراً ما را به این اندیشه می اندازد که در آن هنگام که اعراب پیش از اسلام، مثلاً، عبارت دین النصارى را به کار می بردند، محتملاً مقصودشان از «دین» چیزی تجسم یافته و به صورت عینی استقرار پیدا کرده بوده است، یعنی مجموعه و دستگاهی مشتمل بر عده ای از اصول عقاید و اعمال شعائری که همه جامعه مسیحیان در آنها با یکدیگر

۵۱- الثَّابِتَةُ، دیوان، ص ۱۴۲، بیت ۳، این شعر مشهور و بسیار مهم در مغرب زمین، از راههای مختلف، بد فهمیده شده بود. برای تفصیل رجوع کنید به مجموعه آثار نالینو، جلد ۳، قسمت ششم. در دیوانی به جای کلمه دوم «وَذُیْ» کلمه «رَبِّیْ» آمده. اینکه شکل اصلی چنین نبوده، از معجم البلدان یا قوت (چاپ ووستنفلد، جلد چهارم، ص ۹۱۳) معلوم می شود.

اشتراک داشتند. ۵۲

قرآن آشکارا این کلمه را به هردو معنی تجسم یافته و غیر تجسم یافته آن به کار برده است. بهترین و ساده‌ترین مثال از گونه غیر تجسم یافته تعبیر «خالص ساختن دین» است که در آن کلمه دین نمی‌تواند جز ایمان شخصی به خدا بوده باشد، خواه به صورت موقتی باشد یا به صورت دائم. مثالی از معنی تجسم یافته دین، آیه ۷۳/۶۶ از سوره آل عمران است که در آن جهودان میان خود با یکدیگر چنین سخن می‌گویند:

لَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ

«به کسی جز آنان که پیروی دین شما می‌کنند ایمان و اعتماد نداشته باشید».

در آیه‌ای که بالا تر گذشت (سوره مائده، آیه ۳/۵) که ترجمه آن چنین است: «امروز دین شما را کامل و نعمت خود را بر شما تمام کردم، و اسلام را دین شما پسندیدم»، چنان می‌نماید که «دین» به معنی کیش عینیت و تجسم یافته است.

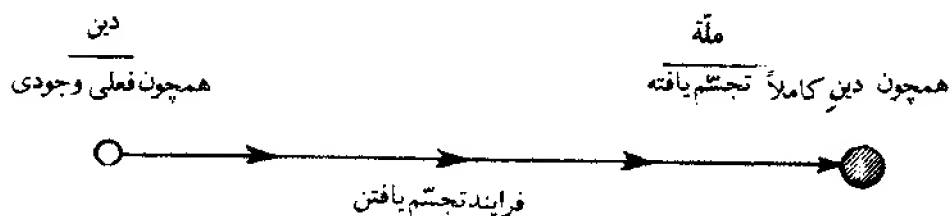
اگر در این جهت، یعنی جهت تجسم، پیشتر برویم، آنگاه تصور تغییر شکل پیدا می‌کند و به صورت *مِلَّة* درمی‌آید، که به معنی «دین» همچون «چیزی» عینی به معنی کامل کلمه است، یعنی یک نظام رسمی از اصول عقاید و شعائر که اساس وحدت و یگانگی را در یک جامعه دینی می‌سازد و همچون شالوده زندگی اجتماعی آن به شمار می‌رود. برخلاف کلمه دین که هنوز دلالت اصلی ایمان و اعتقاد شخصی — و می‌توانیم بگوییم وجودی — خود را، هراندازه هم که در جهت تجسم دادن به آن پیش رفته باشیم، حفظ می‌کند، *مِلَّة* دلالت بر چیزی محکم و عینی و رسمی دارد، و همیشه وجود اجتماعی

۵۲ — *تَوْذِيرُ تَوْلِيدِكُمْ*، در کتابش تحقیقی در شناخت شعرا عرب قدیم (هانون، ۱۸۶۴)،

ص ۵۲ — Theodor Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber.

از کتاب *أَغْنِي* شعر جالب توجهی را نقل می‌کند که در آن جهودی از معاصران حضرت رسول (ص) عبارت «دین محمد» را در اشاره به اسلام به کار برده است.

بناشده بر یک کیش مشترک را به خاطر ما می آورد.
ارتباط میان این دو اصطلاح کلیدی از این نمودار (شکل) ساده آشکار می شود:



دین، چنانکه دیدیم، از یک «اطاعت» شخصی محض سرچشمه می گیرد. رفته رفته هرچه بیشتر حالت تجسم یافته پیدا می کند؛ در آخرین مرحله از این پیشرفت و تکامل هرچه بیشتر به مفهوم مِلَّة نزدیک می شود و دین تقریباً مترادف با مِلَّة می شود. این نکته هنگامی بهتر آشکار می شود که آیه ۷۳/۶۶ از سوره آل عمران را که پیشتر آوردیم با آیه ۱۲۰/۱۱۴ از سوره بقره مقایسه کنیم که در آن به همان وضع به جای دین با کلمه مِلَّة اشاره شده است:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ

«و جهودان و ترسایان از تو خرسند نخواهند شد مگر اینکه از دین (مِلَّة) آنان پیروی کنی».

مترادف بودن دین و ملت در آیه ۱۶۲/۱۶ از سوره انعام بهتر آشکار می شود:

إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً

«هرآینه پروردگارم مرا به راه راست رهبری کرده است: دین درست، مِلَّت ابراهیم یکتاپرست».

این مطلب حایز اهمیت است که در اینجا سه مفهوم را مساوی شده با یکدیگر مشاهده می کنیم: راه راست = دین درست = مِلَّة ابراهیم.

ولی اگر بار دیگر گامهای خود را به سوی نقطه عزیمت (دین) ترسیم کنیم، آنگاه خواهیم دید که دین و مِلَّة رفته رفته بیشتر از یکدیگر تمایز پیدا می کنند، و، بنابراین غیر قابل معاوضه با یکدیگر می شوند. مثلاً در آیه ۲ از سوره زمر چنین می خوانیم:

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ

«ما کتاب را به حق بر تو فرو فرستادیم، پس خدا را پرست و دین را خالص مخصوص او بدان».

در اینجا خدا مستقیماً پیغمبر خود را طرف خطاب قرار می دهد و به او اندرز می دهد که آن گونه که شایسته بنده است خدا را پرستد. آشکارا غیر ممکن است که در این متن بتوان به جای دین کلمه هله را جانشین کرد. چه در اینجا مسئله مربوط به ایستار دینی هر شخص فردی است، و نظام دینی رسمی شده و عینی مورد نظر نیست. هله اساساً امری مربوط به اقت است، در صورتی که دین، در مرحله اصلی و غیر تجسم یافته آن، موضوعی مربوط به فرد مؤمن است.

فصل نهم

رابطه اخلاقی میان خدا و انسان

۱- خدای رحمت

در آنچه گذشت، از سه جنبه گوناگون رابطه شخصی اساسی خدا با انسان بحث کردیم. در این فصل به چهارمین — و بنابر طبقه بندی ما آخرین — رابطه یعنی رابطه اخلاقی میان آنان می پردازیم. یکی از آشکارترین سیماهای اندیشه دینی که در جهان سامی، خواه یهودیت باشد یا مسیحیت یا اسلام، نشأت یافته، این است که تصور و مفهوم خدا اساساً اخلاقی است. و چون، در این نگرش خود خدا اساساً اخلاقی است، رابطه میان خدا و انسان نیز باید ماهیت اخلاقی داشته باشد. به عبارت دیگر، خدا نسبت به انسان از طریق اخلاقی عمل می کند، یعنی همچون خدای عدالت و احسان، و از انسان در مقابل انتظار می رود که او نیز از طریق اخلاقی به کار برخیزد. اینکه آدمی واقعاً از طریق راستین اخلاقی واکنش نشان دهد، در ساختمان دینی همچون اسلام حایز اهمیت اساسی و قاطع است. تنها موضوع خوبی یا بدی انسان بدان صورت که در دوران پیش از اسلام مطرح بوده است مطرح نیست؛ اخلاق اکنون به صورت جزء تمام کننده دین در آمده است؛ کلّ دین به آن وابسته است و به واکنش اخلاقی انسان مربوط می شود.

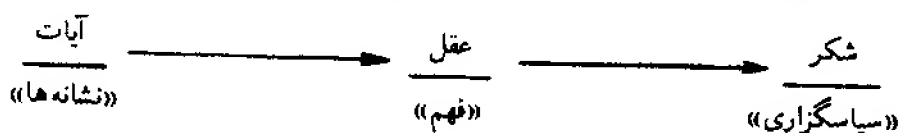
از این دیدگاه، خدای قرآن دو سیمای متفاوت نشان می دهد که به صورت اساسی متقابل با یکدیگر قرار گرفته اند. برای عقلی متقی و مؤمن، این دو سیمای چیزی جز دو جانب یک خدای یگانه نیست، ولی برای منطبق عقل

معمولی، آن دو متضاد به نظر می‌رسند، و در واقع بعضی از متفکران برای سازگار کردن این دو سیما با یکدیگر گرفتار ناراحتی شده‌اند. این مسئله مشترک میان قرآن و عهد قدیم هر دو است.

در یکی از این دو سیما، الله خود را همچون خدای خیر و نیکخواهی بی پایان و خدای محبت و رحمت نامتناهی و خدای بخشنده و بخشاینده و آمرزنده نشان می‌دهد. به این سیمای خدا در قرآن با کلماتی کلیدی همچون نعمت و فضل و رحمت و مغفرت و نظایر آنها اشاره شده است.

این مسئله چندان کامل به توسط کسانی که قرآن و اسلام را مورد بحث قرار داده‌اند از لحاظ دینی در معرض تحقیق قرار گرفته است که من تقریباً چیزی برای افزودن به آن ندارم.^۱

تنها به یک کلمه باید در اینجا اشاره شود، که با هدف تحقیق حاضر ارتباط مستقیم دارد. این واقعیت که خدا نسبت به انسان با چنین روش لطف عمل می‌کند و همه‌گونه نیکی و مهربانی در حق او به صورت آیات ارزانی می‌دارد، خود تعیین کننده تنها واکنش و پاسخ راست و درستی است که از طرف موجودات بشری امکانپذیر است. و آن پاسخ شکر «سپاسگزاری» است، سپاسگزاری برای همه نعمتهایی که خدا به افراد بشر ارزانی داشته است. ولی چنانکه پیشتر گفتیم، این واکنش و پاسخ تنها هنگامی قابل تصور است که آیات الهی به حق فهمیده و ارزش آنها شناخته شده باشد. سپاسگزاری بدین معنی تنها زمانی امکانپذیر است که انسان معنی آیات را دریافته باشد.



این طرح کلی عناصر تصویری وابسته به یکدیگر در این نمود است. و بنابراین، برای نخستین بار در تاریخ اندیشه‌ها در میان اعراب، شکر یک مفهوم دینی شد. اهمیت بسیار عظیم این مفهوم جدید از این واقعیت آشکار می‌شود که

۱ — برای اطلاع از تحلیل لغوی اصطلاحات کلیدی این میدان به داوود رهبر، کتاب یاد شده، فصلهای سیزدهم و هجدهم مراجعه کنید.

شکر در حقیقت عدیل و متمم خیر اصلی الاهی است و، از این راه، به صورتی جدایی ناپذیر با یکی از مشخصترین جنبه‌های ماهیت الاهی پیوستگی دارد، و نیز از این واقعیت، که از شکر تا ایمان تنها یک گام فاصله است، و چنان است که شکر در پاره‌ای از حالات در قرآن تقریباً همچون مترادف با ایمان ذکر شده است. و پیشتر، در آنجا که از ایمان بحث کردیم، در این باره سخن گفتیم.

متضاد با شکر مفهوم کفر است که معنی خاص آن «ناسپاسی» و «حق‌ناشناسی» است. بدون توضیحی اضافی کاملاً به آسانی می‌توان دریافت که چگونه این تصور و مفهوم ناسپاسی، که پیش از اسلام هیچ ارتباطی با دین نداشت، در نظام قرآنی اهمیت خاص دینی پیدا کرد.

ولی پیش از اینکه به آن آغاز کند که در این معنای دینی فهمیده شود، خود ساختمان تصویری در جاهلیت محکم استقرار پیدا کرده بود. و این مایه تعجب نیست، چه حتی در روابط دنیوی متعارفی میان انسانها، اخلاق در همه جا خواستار فعلیت پیدا کردن این ساختمان است. هنگامی که شخصی نعمتی به شما ارزانی می‌دارد، واکنش طبیعی شما نسبت به آن باید سپاسگزاری و شکر باشد. این یکی از اساسیترین قوانینی است که بر روابط اخلاقی میان انسانها حکومت می‌کند. ولی این نیز یک واقعیت انکار ناپذیر است که واکنش دیگری نیز وجود دارد که معارض با این قانون اخلاقی است. و بدبختانه، چنان می‌نماید که طبیعت آدمی او را به آن بر می‌انگیزد که غالباً از همین طریق دوم عمل کند. چنانکه قرآن خود می‌گوید:

إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ

«به راستی که انسان نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است».^۲

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ

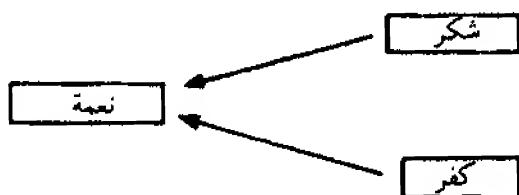
«به درستی که انسان آشکارا ناسپاس است».^۳

بنابراین، ناسپاسی یا کفران نعمت، خواه دینی خواه غیر دینی، نام این

۲ — سوره عادیات، آیه ۶؛ کنود مترادفی از کفور است.

۳ — سوره زخرف، آیه ۱۴/۱۵

گونه واکنش نشان دادن یک انسان نسبت به نیکی ابراز شده از طرف شخصی دیگر است. خود ساختمان همان که بود باقی می ماند، صرف نظر از آنکه نعمت که به آدمی ارزانی داشته شده جنبه دنیوی داشته باشد یا جنبه دینی. و اعراب



پیش از اسلام نیز مطابق اوامر قانون عالی اخلاقی شکر در برابر نعمت زندگی می کردند. شعر ذیل از شاعری از قبیله هذیل این ساخت تصویری را به صورتی روشن و مختصر جلوه گر می سازد:

فَإِنْ تَشْكُرُونِي تَشْكُرُوا إِلَيَّ نِعْمَةً * وَإِنْ تَكْفُرُونِي لَا أَكْلَفُكُمْ شُكْرِي

«اگر از من سپاسگزاری کنید، (بسیار طبیعی است، چه با این کار) سپاسگزاری خود را نسبت به من برای نعمتی که به شما بخشیده بوده ام ابراز می دارید، ولی اگر ایستار ناسپاسی اختیار کنید، هرگز شما را به سپاسگزاری از خودم مجبور نخواهم کرد».^۴

و سلمة بن خروشوب، در اشاره به مادیانی که ساقهای بیش از اندازه پرشتاب پای او زندگی یک مرد را از خطر مرگ رهانیده بود، چنین گفته است:

فَأَنْتَ عَلَيْهَا بِأَلَذَىٰ هِيَ أَهْلُهُ * وَلَا تَكْفُرْنَهَا لَا فَلَاحَ لِكَاثِرِ

«آن را چنانکه شایسته آن است ستایش کن و نسبت به آن ناسپاس

مباش، چه ناسپاس رستگار نمی شود».^۵

و عثرة به صورتی بسیار موجز چنین گفته است:

فَلَا تَكْفُرِ النِّعْمِ

۴ - العجلان بن الحید، دیوان الهذلیین، سوم، ص ۱۱۳، بیت ۱.

۵ - الْمُفَضَّلَات، پنجاه بیت ۷.

«هرگز در مقابل نعمت ناسپاسی مکن».^۶

قرآن این ساخت را چنانکه هست بر می گیرد و آن را به تراز دینی می رساند، و این کاری است که در بسیاری از موارد دیگر کرده است. ساخت تصویری یا فورمول هنوز درست همان است که بوده، ولی اکنون در تراز بلندتر رابطه میان خدا و انسان کار می کند، و نعمت اینک نعمت الاهی است که آدمی در برابر آن یا شکر می گزارد و یا کفر می ورزد.

کاملاً به صورتی طبیعی، تصوّر شکر در این میدان معنیشناختی خاص به آسانی تکامل پیدا کند و به ایمان تبدیل می شود، و متناظر با آن کفر به سرعت دلالت نخستین ناسپاسی خود را از دست می دهد و به تصوّر بی ایمانی تغییر شکل می دهد و در تضاد با ایمان قرار می گیرد.

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ

«چگونه خدا قومی را هدایت کند که پس از ایمان آوردن کافر شده

بودند؟».^۷

قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَتُم بِهِ كَافِرُونَ

کسانی که متکبر و گردنفراف بودند گفتند: ما به آنچه شما به آن ایمان

آورده اید کافریم».^۸

تغییر شکل معنیشناختی کفر از ناسپاسی به بیدینی و بی ایمانی کاملتر از تغییر شکل شکر از سپاسگزاری به ایمان صورت گرفته، چه در این حالت اخیر وجود خود کلمه ایمان، رشد کلمه دیگری را که جانشین آن شود غیر ضروری می کرد یا از آن جلوگیری به عمل می آورد. در صورتی که در مورد «بی ایمانی»، چنین کلمه ای از پیش برای این تصوّر وجود نداشت، و بنابراین کفر به راحتی پیش آمد و جای خالی را پر کرد.

۶ - دیوان، ص ۴۶، بیت ۳؛ تُعْمَى = نِعْمَةٌ.

۷ - سورة آل عمران، آیه ۸۰/۸۶.

۸ - سورة اعراف، آیه ۷۴/۷۶.

۲ - خدای خشم و غضب

به کسانی که به جای شکر یا ایمان خواستار کفر می‌شوند، یعنی به کسانی که لجوجانه از خضوع کردن در برابر خدا ابا می‌کنند، و نیز به کسانی که بنابر طبیعت خود سر به هوا و سبکسرند و وقت را به بطالت و لهو و لعب و خنده و عیش و نوش می‌گذرانند، و هرگز در اندیشه جهان دیگر نیستند، و خلاصه به کسانی که غافلند (غافلون)، خدا چهره دیگر خود را نشان می‌دهد.

در اینجا الله خدای سختگیر در دادگستری و داور نرم ناشدنی در روز داوری و سخت کیفر (شدید العقاب) و تلافی کننده (ذوانتیقام) است که غضب وی بر هر که فرود آید او را از پا در می‌آورد.^۹

این سیمای خدا نیز به توسط کسانی که قرآن را از لحاظ دینی مورد بحث قرار داده‌اند به صورت کامل مورد گفتگو قرار گرفته و حتی اشاره به آنها نیز غیر ضروری می‌نماید. بنابراین در اینجا تنها جانب انسانی موضوع یعنی این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهم که چگونه، بنابر قرآن، انسان باید به این سیمای الاهی پاسخ دهد.

محور بحث تصوّر اخروی روز داوری است بدان صورت که خدا خود همچون داوری سختگیر و دقیق به همه چیز رسیدگی می‌کند و مردمان خاموش و با سرهای خم شده در برابر او ایستاده‌اند. تصویر این روز جازم و قاطع باید پیوسته در برابر چشمان مردمان به صورتی قرار گیرد که آنان در نتیجه آن به جای پرداختن به سبکسری و لهو و لعب و غفلت پیوسته بیدار و هشیار و در بند نتایج اعمال خود در روز داوری باشند. و این برجسته‌ترین عامل در زهد و تقوای اسلامی است. هر خواننده قرآن متوجه به این معنی می‌شود که این بیداری و هشیاری نسبت به روز داوری مخصوصاً در سوره‌های مکی بیشتر جالب توجه است. این همان تقوی به معنی اصلی آن است.

وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

«از خدا بترسید که به راستی خدا سخت کیفر است».^{۱۰}

ترکیب سه کلمه اتقاء «ترس» و الله و عقاب «کیفر» در این جمله کوچک، سه ساخت اساسی کلمه قرآنی تقوی را در شکل اصلی آن آشکار می سازد. تقوی به این معنی یک تصوّر أُخْرَوی و به معنی «ترس از عقاب خدایی در آخرت» است. از این معنی اصلی معنای «ترس زاهدانه (از خدا)» و سرانجام «زهد و ورع» محض و ساده استخراج شده است.

حال می خواهیم بدانیم کلمه تقوی (یا بیشتر از آن فعل اتَّقِی) در جاهلیت به چه معنی بوده است. در نخستین مرحله باید به این نکته توجه داشت باشیم که در ایام پیش از اسلام کلمه به صورت کلی اصلاً به معنی دینی به کار نمی رفت، جز در محفل خاصّ حنیفیان و کسانی که همچون زُهر بن ابی سلمی، آشکارا در زیر نفوذ یهودیت بودند. کلمه مُتَّقِی (از تقوی) «مؤمن خدا ترس و پرهیزگار» (به معنای یکتاپرستانه آن)، چنانکه پیشتر دیدیم، در شعر اُمّیه بن ابی الصلت حنیفی مذهب آمده است؛ و نیز در دیوان لَبید که به او از لحاظ دین همچون یک حنیفی می نگرم این کلمه دیده می شود. نمونه ای بسیار جالب توجه شعری از زُهر بن ابی سلمی است:

وَمِنْ ضَرِيبَتِهِ التَّقْوَى وَيَعِصْمُهُ * مِنْ سَيِّءِ الْعَثَرَاتِ اللَّهُ وَالرَّحِمُ

«تقوی از طبیعت او است. و خدا و (صله) رحم او را از لغزشهای بد حفظ می کنند».^{۱۱}

اینکه معنی این کلمه در جاهلیت نباید چنین بوده باشد، امری است که بر خوانندگان ادبیات پیش از اسلامی پوشیده نیست. و خوشبختانه از لحاظ منظور ما، فعل اتَّقِی یکی از کلمات بسیار مورد استعمال در شعر پیش از اسلامی است. تقریباً همه جا با این کلمه روبه رو می شویم، و پیوسته ساخت تصویری

۱۰-سوره مائده، آیه ۲/۳.

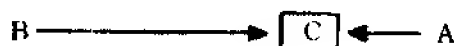
۱۱-دیوان زُهر، ص ۱۶۲، بیت ۲.

اساسی واحدی دارد، و نمونه‌های فراوانی از آن در دست است. به صورت قطعی از روی آنها معلوم می‌شود که این کلمه هیچ دلالت دینی با خود نداشته است تا چه رسد به معنی «زهد و ورع».

پس ساخت تصویری اساسی که از این نمونه‌ها اکتشاف می‌شود چیست؟ هیچ چیز در این باره روشنگرتر از فورمولی نیست که به توسط تبریزی در شرحش بر دیوان الحماسة بدین صورت آمده است:^{۱۲}

الإِتْقَاءُ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا تَخَافُهُ حَاجِزًا يَحْفَظُكَ

«اتقاء عبارت از این است که میان خود (A) و چیزی که از آن می‌ترسید (B)، چیزی (C) قرار دهید که بتواند با جلوگیری از رسیدن (B) به شما وسیله حمایت از شما باشد». به طور خلاصه، به معنی دفاع از خویشتن



است به وسیله چیزی. وضع کلی چنین است: انسانی (A) چیزی (B) را مشاهده می‌کند که در حال آمدن به جانب او است، و خطرناک و ویرانگر یا لااقل زیانبخش به نظر می‌رسد. وی دوست ندارد که آن چیز به او برسد؛ باید پیش از رسیدن آن چیز و آزار رساندن آن را متوقف سازد. بنابراین میان خود و آن شیء (B) چیزی (C) را که چندان نیرومند باشد که پیشروی آن شیء را متوقف کند قرار می‌دهد. همه مثالهای پیش از اسلام این فعل را، هراندازه از لحاظ صورت خارجی پیچیده و معقد باشند، می‌توان با همین فورمول اساسی تفسیر و تعبیر کرد. اینک چند مثال برجسته. نخستین آنها از مُعَلَّقَةُ عَنَتَرَةَ است:^{۱۳}

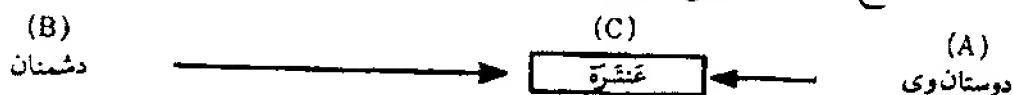
إِنْ يَنْتَفُونَ بِيَ الْأَيْتَةَ لَمْ أَجِم * عَنْهَا وَلَكِنِّي تَضَائِقَ مَقْدَمِي
«هنگامی که (دوستانم) مرا میان خودشان و سرنیزه‌های دشمنان قرار می‌دهند تا خود را در پشت سر من حفظ کنند (و من سپر بلای ایشان باشم)،

۱۲- دو بیت و پنجاه و چهار، بیت ۵.

۱۳- معلقه، بیت ۶۴.

اصلاً شانه تهی نمی‌کنم؛ ولی نمی‌توانم خوب پیشروی کنم و جای پای من تنگ می‌شود».

وضع آشکارا بدین صورت است:



شعر دیگر از معلقه زهیر درست همین الگورا نمایش می‌دهد: ۱۴

وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَقِي * عَذْوِي بِأَلْفٍ مِنْ وَرَائِي مُلْجِمٍ
«او (به خود) گفت: نیاز خود را به زودی برخواهم آورد (یعنی مردی را که برادرم را کشته است خواهم کشت)، و سپس من (A) از خود در برابر دشمنان (B) که بدون شک به انتقام گرفتن بر خواهند خاست) با هزار اسب که همه به تأیید من لگام به دهانشان گذاشته شده است، به دفاع برخواهم خاست (اتقی)».

مثال بعدی، هرچند درست همان ساخت زمینه‌ای را دارد، تا حدی پیچیده‌تر است. بیتی از دیوان المفضلیات است. شاعر آن مَرَّارِ بْنِ مُنْقِذٍ، ۱۵ با آنکه از دوره بنی امیه است، شعر خود را به سبک جاهلی سروده است.

نَسْفِي الْأَرْضَ وَصَوَانَ الْحَصَى * بِوَقَاحٍ مُجْمَرٍ غَيْرِ مَجْرٍ

این جزئی از توصیف ماده شتری متعلق به شاعر است. می‌گوید که ماده شتر من خود را از زمین سنگلاخ با سپل سخت خود حفظ می‌کند و در پناه نگاه می‌دارد (تَقِي). معنی تحت‌اللفظی بیت چنین است: «میان خودش و زمین و سنگهای چخماق تیز و برنده، چیز سختی (یعنی سپل) را حایل می‌کند که متراکم است و حلقه مو بین آن دست نخورده است».

در قرآن نیز مثال بسیار جالب توجهی ۱۶ وجود دارد که در آن فعل إِنْقِيْ

درست در همین معنی طبیعی و مادی غیر روحانی به کار رفته است:

۱۴- معلقه، بیت ۳۶؛ دیوان، ص ۲۲، بیت ۲.

۱۵- المفضلیات، شانزده، بیت ۳۰.

۱۶- سوره زمر، آیه ۲۵/۲۴

أَقْمَنُ بِنَفْسِي بِوَجْهِهِ سَوْءَ الْعَذَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

«آیا کسی که در روز قیامت تنها با چهره خود می تواند خویشتن را از کیفر (الاهی) حفظ کند...». لازمه استهزا آمیز این گفته آن است که در روز قیامت دستهایی که معمولاً برای دفاع به کار می رود چنان بسته باشد که شخص برای حفظ کردن خود در مقابل عذاب ناگزیر از چهره خود استفاده کند. این جمله خود در قرآن ناتمام گذاشته شده است؛ معنی تمام آن چیزی شبیه به این است: آیا چنین مردی با آنکه از کیفر ایمنی دارد برابر است؟ ولی این بیشتر یک حالت استثنایی در قرآن است؛ در اینجا اِنْفِی تقریباً همیشه رنگ دینی دارد. در جاهلیت، برخلاف، این فعل غالباً به معنای مادی و جسمانی به کار می رفته است. بیشترین پیشرفت معنی این کلمه در این جهت با حالاتی نموده می شود که در آنها کلمه معنایی اخلاقی دارد، یعنی یک درجه روحانیت از حالت فیزیکی و مادی محض است.

مثال ذیل^{۱۷} از این جهت جالب توجه است، چه بنا برآن ساخت اساسی این تصور بدان صورت که در ناحیه اخلاقی زندگی به کار رفته است آشکار می شود:

وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عَرِضِهِ * يَفِرَّهُ وَ مَنْ لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمْ

«و آن کس که بخشنده گی را میان شرف شخصی و (نکوهش ممکن دیگران) قرار دهد، سبب افزایش هر چه بیشتر شرف خود می شود، در صورتی که آن کس که بدین ترتیب خود را از سخن زننده نگاه ندارد (لایق)، در معرض شتم و ناسزا قرار می گیرد».

ذکر این نکته جالب توجه است که مصراع اول این شعر گونه ای از تعریف ساختمان مفهومی اِنْفِی است. درست همین اندیشه در مصراع ذیل به صورتی موجزتر چنین بیان شده است:

وَكُلُّ كَرِيمٍ يَنْفِي الدَّمَ بِالْقَرَى *.....

«هر مرد کریمی خود را بر ضد سرزنش و نکوهش با مهماننوازی حفظ می کند».^{۱۸} یعنی، وی میان خود یا شرف شخصی خود و سرزنش دیگران عمل خرج کردن ثروت خویش را در مهماندار یهای پایان ناپذیر حایل می کند. به حق می توانیم این حالات را که در آنها ساخت تصویری مورد بحث در دایره اخلاقی به کار رفته، همچون مرحله متوسطی میان *إِتْقَاءِ* مادی محض و *إِتْقَاءِ* دینی روحانی محض بدانیم.

طرز تصور حنیفی، که اندیشه قرآنی به آن تعلق دارد، اندکی پیشتر می رود و به این ساخت تصویری کاملاً جنبه روحانی می بخشد. و با وجود این خود ساخت صوری و شکلی تغییر پیدا نمی کند. در اینجا آسیب و زیان احتمالی (B) دیگر خطر متعارفی فیزیکی و مادی نیست، بلکه خطری اخروی است، یعنی کیفر سخت خدا است که خودوی در باره آن کس که از تسلیم شدن و ایمان آوردن امتناع می کند عملی می سازد. در این زمینه *إِتْقَى* بدان معنی است که شخص خود را از خطر محتمل الوقوع مجازات الاهی با قرار دادن سپر فرمانبرداری و ایمان از روی پرهیزگاری در میان خود و آن خطر حفظ می کند. این تفسیر با نظری تأیید می شود که نویسندگان تفسیر الجلالین آورده و گفته اند که فعل *أَتَّقَى* بدان معنی است «که شما بر ضد عقاب با قراردادن سپر عبادت خود را حفظ می کنید».

ساخت اصلی در آیاتی همچون آیه های زیر آشکار می شود.

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

«از آتشی پرهیزید و خود را نگاه دارید که سوخت آن مردمانند و

سنگها (یعنی بتان)، آتشی که برای کافران آماده شده است».^{۱۹}

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا

۱۸- عمرو بن الأَثمَم، الحماسة، هفتصد و سیزده، بیت ۴.

۱۹- سورة بقره، آیه ۲۴/۲۲. مفسران قدیمتر بر آنند که مقصود از «سنگ» (حجارة) «سنگ

سیاه کوگردی» در دوزخ است که با آن گناهکاران کیفر می بینند؛ رجوع کنید به طبری، جامع البیان در تفسیر همین آیه.

«از روزی بر حذر باشید که هیچ کس جای کس دیگر را نمی گیرد».^{۲۰}
از لحاظ روانشناسی، این گونه‌ای از «ترس» (خوف) است—خوفی
اخروی، بدان گونه که در آیه‌ای چون این آیه نشان داده شده است:

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَن خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ

«به راستی در آن نشانه‌ای است برای هر کس از شکنجه آخرت
بترسد».^{۲۱}

قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ
«بگو: مطمئناً اگر نسبت به پروردگار خودم نافرمانی کنم، از عذاب
روز بزرگ می ترسم».^{۲۲}

آیه ذیل از این لحاظ بدان جهت جایز اهمیت است که آن ارتباط
صمیمانه معنی‌شناختی را که میان روانشناسی ترس و تقوی وجود دارد آشکار
می سازد.^{۲۳}

لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهَ بِهِ عِبَادَهُ
يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ

«در آنجا بر بالای سر ایشان سایه تاریک آتش است، و در زیر ایشان
سایه (مشابهی) نیز. خدا بدین گونه بندگان خود را بیم می دهد که: پس ای
بندگان من، بترسید و تقوی پیشه کنید».

ولی، با گذشت زمان، این رنگ اخروی محوتر می شود تا آنکه سرانجام
معنی تقوی به مرحله‌ای می رسد که در آن دیگر ارتباط آشکاری از تصویر روز
داوری و هول و هراسهای آن دیده نمی شود، و به صورت نزدیکترین همسنگ
«زهد و ورع» در می آید. در این مرحله، تقوی با تصوّر «ترس» (خوف) یا اصلاً
ارتباطی ندارد یا اگر ارتباطی دارد بسیار اندک است. به این جهت است که در

۲۰—سوره بقره، آیه ۴۵/۴۸.

۲۱—سوره هود، آیه ۱۰۵/۱۰۳.

۲۲—سوره انعام، آیه ۱۵.

۲۳—سوره زمر، آیه ۱۸/۱۶.

قرآن کلمه مُتَّقَى — اسم فاعل اِتَّقَى — غالباً به معنی «مؤمن متورّع» به کار می رود و متضادّ با کافر است.^{۲۴}

برای متقی در این مرحله تعریفی در خود قرآن آمده، که تفاوت اساسی با مسلم یا مؤمن ندارد. در سورة بقره متقی به معنی کسی تعریف شده که «به غیب مؤمن است، نماز را برپا می دارد، و از آنچه خدا روزی او کرده است انفاق می کند. به آنچه بر پیامبر اسلام و پیامبران پیش از او فرود آمده مؤمن است و به آخرت یقین دارد».^{۲۵}

بسیار جالب توجه است که این کیفیت در ادبیات غیر قرآنی اوایل اسلام انعکاس پیدا کرده، چنانکه عبّده بن طیب، از معاصران حضرت رسول (ص) در یکی از قصاید خود چنین گفته است:

أَوْصِيَكُمْ بِتَقَى إِلَهِ قَائِنُهُ * يُعْطَى الرِّغَائِبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَمْنَعُ

«شما را به تقوی (= تقوی) از خدا سفارش می کنم، چه او است که خواسته ها و آرزو شده ها را به هر کس بخواهد می بخشد و از هر کس بخواهد باز می دارد».^{۲۶}

در اینجا، چنانکه می بینیم، تقوی اصلاً کاری با معاد و آخرت و ترس از عذاب ندارد. و این خود از این واقعیت آشکار می شود که خیر و نعمت الاهی به عنوان دلیلی ذکر شده است که به خاطر آن شخص باید تقوی اختیار کند.

۳- وعد و وعید

در آنچه گذشت دیدیم که خدا در قرآن، مطابق با آنکه مردمان به معنی

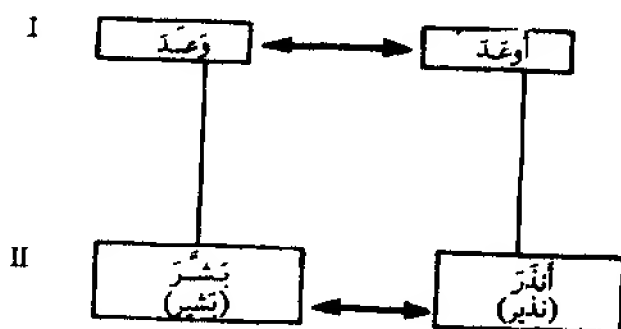
۲۴- مثلاً، سورة نساء، آیه ۱۳۰/۱۳۱.

۲۵- سورة بقره، آیات ۳-۴/۲-۳.

۲۶- الْمُفْضَلَات، بیست و هفت، آیه ۷.

دینی خوب باشند یابد، دو چهره کاملاً متفاوت از خودنشان داده است: (۱) چهره‌ای متبسم که حکایت از آینده‌ای درخشان دارد و خبر از چیزهای خوبی می‌دهد که پس از این بهره‌آدمی خواهد شد و (۲) چهره‌ای تیره و خشمگین که خبر از چیزی شوم و مصیبت بار می‌دهد. از این لحاظ مسئله مستقیماً با سیمای ارتباطی رابطه میان خدا و انسان بستگی پیدا می‌کند.

خدا به وسیله این دو چهره متفاوت دو چیز متفاوت را در خصوص آخرین سرنوشت آدمی به او خبر می‌دهد. این سیمای مسئله در قرآن به وسیله چهار کلمه کلیدی دارای ارتباط با یکدیگر موضوع بحث قرار گرفته است.



ساخت تصویری جفت نخستین را می‌توان به طریق ذیل تحلیل کرد.

- (۱) بر روی صحنه دو شخص A و B وجود دارند (کلمه رابطه دو شخصی).
- (۲) A چیزی به B می‌گوید، و این بدان معنی است که تصور و مفهوم مورد بحث یک مفهوم زبانشناختی است. علاوه بر این، یک تصور زبانشناختی معمولی نیست، بلکه شکل ضعیف شده یک «سوگند» است. (۳) محتوی این اطلاع مربوط به چیزی است که A می‌خواهد بکند و سبب پیش آمدن وضعی قطعی خواهد شد که B به صورتی اجباری و اجتناب ناپذیر در آن قرار خواهد گرفت. این اطلاع به وجه شرطی بیان می‌شود: اگر B چنین کند (یا نکند)، آنگاه فلان حادثه برای او پیش خواهد آمد. (۴) اگر چنان اتفاق افتد که وضع تازه چیز مطبوع و لذتبخش و از دیدگاه B دلپذیر باشد، در آن صورت با فعل وَعَدَ (صورت اسمی آن: وَعْد) بیان می‌شود؛ اگر، برخلاف، چیزی مایه گزند و ویرانگر و نامطبوع باشد، در آن صورت با فعل أَوَعَدَ (صورت اسمی آن: وَعِيد) بیان می‌شود.

در متن قرآن نخستین جفت مربوط به عمل خودِ خدا است. به عبارت دیگر، A که از آنچه برای B پیش خواهد آمد به او خبر می دهد، خدا است. جفت دوم ماهیتی از گونه کاملاً مخالف با این دارد. تحلیل ساده ای از ساخت اساسی آن این مسئله را روشن می سازد.

(۱) بر روی صحنه سه شخص A و B و C (کلمه رابطه سه شخصی) وجود دارند. (۲) وضع عمومی، تا آنجا که به رابطه اساسی میان A و B مربوط می شود، درست همان که بود باقی می ماند. تنها چیزی که هست، A در این حالت مستقیماً B را از آنچه پیش خواهد آمد آگاه نمی کند. ارتباط مستقیمی میان این دو وجود ندارد. وظیفه برقرار کردن ارتباط به شخص دیگر C محوّل شده است. C از وضع فعلی با خبر است؛ وی از طرف A به عنوان «پیامرسان» نزد B می رود و به او می گوید که یقیناً برای وی چنین و چنان پیش خواهد آمد. در قرآن، C البته پیغمبر است. از این لحاظ پیغمبر، بنابراین که رساننده خبر خوب باشد یا رساننده خبر بد، بشیر یا نذیر خوانده می شود. در طرز تصور قرآنی این نکته مهمی از لحاظ مأموریت پیغمبری است. قرآن پیوسته در این باره تأکید می کند که محمد تنها یک نذیر «بیم دهنده» است:

وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ

«بگو: همانا من بیم دهنده آشکارم».^{۲۷}

إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ

«تو تنها یک بیم دهنده ای».^{۲۸}

وظیفه وی عبارت از بیم دادن به کافران است که روز پاداشی خواهد بود و شکنجه هولناکی بهره آنان خواهد شد. همین کیفیت در مورد تصور بشیر «مژده دهنده» نیز صادق است. میان بشیر و نذیر تنها اختلاف کوچکی ظاهراً وجود دارد. بنابر تحلیلی که به وسیله ابن العَرَبی (مصنّف کتاب احکام

۲۷-سورة حجر، آیه ۸۹.

۲۸-سورة هود، آیه ۱۵/۱۲.

القرآن)^{۲۹} صورت گرفته، البشارة تنها اطلاعی نیست که درباره چیز مطبوعی داده می شود، بلکه بشیر باید همیشه نخستین کسی باشد که خبر خوش را می رساند و ابلاغ می کند (أَوَّلُ مُخَبِّرٍ بِالْمَحْبُوبِ)، در صورتیکه اَلنَّذَارَةُ خبری است که درباره چیز ناپسند و دل ناپذیری داده می شود، و هر کس که این خبر را ابلاغ کند نذیر است، و این شرط وجود ندارد که وی باید نخستین کسی باشد که خبر را می رساند.

شعر ذیل از عَتَرَة^{۳۰} از آن جهت جالب توجه است که مهمترین مفاهیم را که در یک جا باهم جمع شده اند عرضه می دارد:

وَكَمْ مِنْ نَذِيرٍ قَدْ أَثَانَا مُخَذَّرًا * فَكَانَ رَسُولًا فِي الشَّرِّ يُبَشِّرُ
آنچه شاعر درباره آن تأکید می کند این است که آینده اصولاً غیر قابل پیشبینی است، و اینکه اندوه خوردن درباره چیزی که هنوز نیامده ابلهی است. ترجمه بیت چنین است: «چندین بار بیم دهنده آمد و ما را (از بدی که پیش خواهد آمد) ترساند و برحذر داشت، در صورتی که فرستاده ای بود که به شادی بشارت و نوید می داد».

نیازی به گفتن نیست که جفت دوم ارتباطی صمیمی با جفت اول دارد و بر روی آن بنا شده است. بیت ذیل^{۳۱} این پیوستگی را به خوبی نشان می دهد:

وَعَظِيمُ الْمُلْكِ قَدْ أَوْعَدَنِي * وَأَتَنَسَى دُونَهُ مِنَ الشَّدْرِ
«چه بسیار که پادشاه پر قدرتی مرا بیم داد، و بیم دهندگان از وی پیش از آنکه وی نزد من آمده باشد به من رسیده بودند». باید توجه داشته باشیم که در بیت ۴۴ که پس از این بیت می آید، شاعر از این شاه همچون کسی که خشم گلویش را می فشارد و چشمانی همچون چشمان افروخته پلنگ خشمناک دارد یاد می کند و به این ترتیب وضع را به خوبی مجسم می سازد.

۲۹- قاهره، ۱۹۵۷، جلد اول، ص ۱۵.

۳۰- دیوان، ص ۸۵، بیت ۵.

۳۱- شاعر این شعر مزار بن مُنْقِد است؛ المفضلّیات، شانزده، بیت ۴۳.

در خصوص تضادّ میان وَعَدَ و اَوْعَدَ باید توجه داشته باشیم که در جاهلیّت، این تمایز گاه به دَقّت آشکار است و گاه چنین نیست.

وَإِنِّي إِن أَوْعِدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ * لَا خُلُفَ لِعِبادِي وَأَنجِزُ مَوْعِدِي

«طبیعت من چنان است که اگر به او بیم دهم یا نوید دهم، به آن تمایل دارم که بیم دادن (ایعاد = وَعِيد) را به انجام نرسانم و نوید دادن (مَوْعِد = وَعِد) را عمل کنم». ۳۲

در این شعر که به طَرَفَه نیز نسبت داده شده، قطعیتِ تمایز میان دو مفهوم مشاهد می شود، در صورتی که در جاهای دیگر دو فعل غالباً بدون تمایز به کار رفته اند. به همین ترتیب در قرآن نیز تمایز چندان آشکار نیست. و اینک مثالی:

وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ

«خدا به ریاکاران مرد و زن و کافران آتش دوزخ را وعده داده است». ۳۳

و کفار مکه در اشاره به روز بازپسین از روی استهزا به مسلمانان می گفتند:

مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

پس آن وعده کی خواهد آمد، اگر شما راستگو باشید؟» ۳۴ چنانکه به خوبی دانسته است، این تمایز به صورت مسئله بسیار مهمّ کلامی در اوایل اسلام در آمد، و شاهد آن است به وجود آمدن فرقه ای در مکتب

۳۲ — عابربن الطفیل، دیوان، بیروت، ۱۹۵۹، هفده، بیت ۲.

۳۳ — سوره توبه، آیه ۶۸/۶۹.

۳۴ — به گفته قراء کلمه وَعَدَ را به دو طریق می توان به کار برد: گسترده و محدود. هنگامی که به صورت گسترده استعمال می شود تمایزی میان «خوب» و «بد» آن وجود ندارد (وَعَدْتُهُ خیراً) «به او چیز خوبی وعده کردم» و (وَعَدْتُهُ شَرّاً) «به او چیز بدی وعده کردم». در معنی تنگ و محدود تنها در مورد خیر به کار می رود، و وظیفه «وعده دادن چیزهای بد» را برای وَعِيد می گذارد. نیز رجوع کنید به ابن قُتیبه، ادب الکاتب، قاهره، ۱۹۵۸، ص ۲۷۲ — ۲۷۱.

کلام معتزلی که به نام اهل الوعید یا وعیدیه خوانده می شدند و رئیس آن جبّانی بود. از لحاظ معینشناختی مسئله ای مهم است، ولی در اینجا باید آن را دست ناخورده بر جای گذاریم، چه بحث کردن درباره این گونه مسائل ما را از موضوع اصلی بحث بسیار دور می کند.

منابع

- الأبشيهي، بهاء الدين: *المُسْتَظَرَفُ فِي كُلِّ فَنٍّ مُسْتَظَرَفٌ*، قاهره، ١٩٣٨ هجرى.
- ابن اسحاق—ابن هشام: *سيرة رسول الله*، ويرايش و وستيفلد، ٣ جلد، گوتينغن، ٦٠ — ١٨٥٩.
- ابن حنبل: *المُسْنَدُ*، ويرايش شاكر، ١٢ جلد، قاهره، ١٩٥٣ — ١٩٤٩.
- ابن خلدون: *المُقَدِّمَةُ*، ويرايش الوافى، جلد اول، قاهره، ١٩٥٧.
- ابن رشد: *تَهَافُتُ التَّهَافُتِ*، ويرايش بويژ (Bouyges) بيروت، ١٩٣٠.
- ابن العربى: *احكام القرآن*، ٤ جلد، قاهره، ١٩٥٨ — ١٩٥٧.
- ابن قُتَيْبَةَ: *ادب الكاتب*، قاهره، ١٩٥٨.
- ابن منظور: *لسان العرب*، جلد دوازدهم، بيروت، ١٩٥٦.
- آربرى، ا. جى. *هفت قصيده*، لندن، ١٩٥٧.
- Arberry, A.J.: *The Seven Odes*, London, 1957.
- الأعشى الأكبر: *ديوان*، ويرايش محمد حسين، قاهره، ١٩٥٠.
- امام الحرمین، الجوينى: *كتاب الإرشاد*، ويرايش يوسف موسى و على عبدالمؤمن عبدالحميد، قاهره، ١٩٥٠.
- إمروء القيس: *ديوان*، ويرايش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ١٩٥٨.
- أُمَيَّةُ بن أبى صلت: *قطعات شعر با زمانده به نام او*، ويرايش ف. شولتس

(F. Schultess). لاپیزیک، ۱۹۱۱.

اولمان، شتین: معنیشناسی — مدخلی بر علم معنی، آکسفورد، ۱۹۶۲.

Ulmann, Stephen: Semantics— an Introduction of the Science of Meaning, Oxford, 1962.

ایزوتسو، توشیهیکو، ساختمان اصطلاحات اخلاقی در قرآن، توکیو، ۱۹۵۹.

Izutsu, Toshihiko: The Structus of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo, 1959.

ایزوتسو، توشیهیکو: زبان و جادو، تحقیقاتی در وظیفه جادویی کلام، توکیو، ۱۹۵۳.

Izutsu, Toshihiko: Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech, Tokyo, 1953.

برونر جی. س.، گودنوو جی. جی.، آوستین جی. ا.: تحقیقی درباره اندیشیدن، نیویورک، ۱۹۵۶.

Brunner J.S., Goodnow J.J., Austin G.A.: A Study in Thinking, New York, 1956.

بُستانی، فؤاد (ویراستار): المجانی الحديث، بیروت، اول، ۱۹۴۶. دوم، ۱۹۵۰.

البیضاوی: أنوار التنزیل وأسرار التأویل، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۳۹.

الترمذی: الصحیح، قاهره، ۱۹۳۴.

تفسیر الجلالین، قاهره، ۱۹۵۲.

توری، سی. سی.: اصطلاحات بازرگانی—کلامی قرآن، لیدن.

۱۸۹۲.

Torrey, C.C.: The Commercial-Theological Terms of the Koran, Leiden, 1892.

تیمور محمود: مُعْجَمُ الحَضَارَةِ، قاهره، ۱۹۶۱.

جفری، آرثر: واژگان بیگانه قرآن، بارودا، ۱۹۳۸.

Jeffery, Arthur: *The Foreign Vocabulary of the Qurān*, Baroda, 1938.

حَسَّان بن ثابت: ديوان، ویرایش هیرشفیلد (Hirschfeld)، لندن، ۱۹۱۰.

الحماسة، ديوان (گرد آورده مرزوقی)، ۴ جلد، قاهره، ۱۹۵۱.

الحماسة، ديوان (گرد آورده تبریزی)، ۲ جلد، قاهره، ۱۹۵۵.

دروزة، محمد: *الدستور القرآني في شؤون الحياة*، قاهره، ۱۹۵۶.

الرازي، فخرالدين: *مفاتيح الغيب*، قاهره، ۱۹۳۳.

رهبر، داوود: *خدای عدالت*، لیدن، ۱۹۶۰.

Rahbar, Daud: *God of Justice*, Leiden, 1960.

زُهير بن أبي سلمى: ديوان، قاهره، ۱۹۴۴.

سميت، ويلفرد كنتول: *معنى وهدف دين*، نيويورك، ۱۹۶۳.

Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion*, New York, 1963.

الشافعي: *الرسالة*، ویرایش شاكر، قاهره، ۱۹۴۰.

شولتس، فريدريش: *أُمِّيَّة بن أبي صلت*، در «تحقيقات شرقی، بنودور

نولدكه» جلد اول، گيسن، ۱۹۰۶.

Schultess Friedrich: *Umayyah b. Abi-s-Salt*, in «*Orientalische Studien*., Theodor Nöldeke», vol. I, Giessen, 1906.

الطبري: *جامع البيان عن تأويل القرآن*، ۳۰ جلد، قاهره، ۱۹۵۴.

ظرفه: ديوان، ویرایش ماكس سيليكزون (Max Seligsohn)، پاریس،

۱۹۰۱.

عامر بن الطفيل: ديوان، بيروت، ۱۹۵۹.

عامر بن قميئة: ديوان، ویرایش لایال (Lyall)، کیسبرج، ۱۹۱۹.

عبید بن الأبرص: ديوان، بيروت، ۱۹۵۸.

عروة بن الورد: ديوان، ویرایش گرم البستاني، بيروت، ۱۹۵۳.

عنترة: ديوان، ویرایش عبدالرؤوف، قاهره، بی تاریخ.

غزالی: *نهاية الفلاسفة*، ویرایش سليمان دنيا، قاهره، ۱۹۴۷.

کاسکیل، ورنر: سرنوشت در شعر قدیم عربی، لایپزیک، ۱۹۲۶.

Caskel, Werner: Das Schicksal in des altarabischen Poesie, Leiprig, 1926.

الکرمانی: شرح صحیح البخاری، جلد اول، قاهره، ۱۹۳۹.

کلورلی، ا. ا.: عبادت در اسلام، مدرّس، ۱۹۲۵.

Calverley, E.E.: Worship in Islam, Madras, 1925.

گواشون، ا. م.: فلسفه ابن سینا و تأثیر آن در اروپای قرون وسطی،

پاریس، ۱۹۵۱.

Goichon, A.M.: Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe Médiévale, Paris, 1951.

گولد تسیهر، ایگناتس: جهت‌های تفسیر قرآن در اسلام، لیدن، ۱۹۲۰.

Goldzieher, Ignaz: Richtungen der Islamischen Koran- auslegung, Leiden, 1920.

گولد تسیهر، ایگناتس: تحقیقات اسلامی، اول، هاله، ۱۸۸۸.

Goldzieher, Ignaz: Muhammedanische Studien I, Halle, 1888.

گولد تسیهر، ایگناتس: بحث‌هایی در فقه اللغة عربی، اول، لیدن.

۱۸۹۶.

Goldzieher Ignaz: Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden, 1896.

گیوم، آلفرد: نبوت و غیب‌گویی، لندن، ۱۹۳۸.

Guillume, Alfred: Prophecy and Divination, London, 1938.

لایال، چارلز: شعر عربستان قدیم، لندن، ۱۹۳۵.

Lyall, Charles: Ancient Arabian Poetry, London, 1930.

لَبید: دیوان و یرایش شوپر — بروکلمان (Huber- Brockelmann)

لندن، ۱۹۳۰.

لِیزی، ارنست: محتوای کلمه و ساخت آن در انگلیسی و آلمانی،

هایدلبرگ، ۱۹۵۳.

Leisi, Ernst: Der Wortinhalt, seine Struktur im Deutschen und Englischen,

Heidellerg, 1953.

المُعَلَّقات (هفت معلقه)، ویرایش فر. انگ. آرنولد، لایپزیگ، ۱۸۵۰.

al-Mu'allaqât (Septem Mo'allakât), ed. Fr. Ang. Arnold, Leipzig, 1850.

المُقَضَّیَّات، دیوان، ویرایش م. شاکر و عبدالسلام هارون، قاهره،

۱۹۴۲.

التَّابِغَةُ: دیوان، ویرایش کرم البُستانی، بیروت، ۱۹۵۳.

نالینو، ک. آ.: مجموعه آثار، جلد سوم، رم، ۱۹۴۱.

Nallino, C.A.: Raccolta di Seritti, vol. III, Rome, 1941.

نولدکه، تئودور: تحقیقی در شناخت شعرا عرب قدیم، هانوفر، ۱۸۶۴.

Nöldeke, Theodor: Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, Hannover, 1864.

وات، مونتگومری: محمد در مکه، آکسفورد، ۱۹۵۳.

Watt, Montgomery: Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.

وات، مونتگومری: محمد در مدینه، آکسفورد، ۱۹۵۶.

Watt, Montgomery: Muhammad at Medina, Oxford, 1956.

وات، مونتگومری: اسلام و تکامل وحدت جامعه، لندن، ۱۹۶۱.

Watt, Montgomery: Islam and the Integration of Society, London, 1961.

وینسینک، ا. جی.: اعتقاد نامه اسلامی، کیمبریج، ۱۹۳۲.

Wensinck, A.J.: Muslim Creed, Cambridge, 1932.

وایز گریبر، لئو: شیوه های بنیادی صورتبندی جهان از راه زبان، گولن و

اوپلادن، ۱۹۶۳.

Weisgerber, Leo: Grundformen Sprachlicher Weltgestaltung, Köln u. Opladen, 1963.

هنلی، پول (ویراستار): زبان، اندیشه، و فرهنگ، میشیگان، ۱۹۵۸.

Henle, Paul (Ed.): Language, Thought, and Culture, Michigan, 1958.

الهُدَلِیِّین، دیوان، ۳ جلد، قاهره، ۱۹۵۰ — ۱۹۴۵
 یاقوت: مُعْجَمُ الْبُلْدَان، ویرایش ف. ووستنفیلد (Wüstenfeld)،
 لایپزیگ، ۷۳ — ۱۸۶۶.

فهرست کلمات واصطلاحات

(ستاره پیش از کلمه نشانه آن است که این کلمه به عنوان کلمه ای کلیدی در کتاب مورد تحلیل قرار گرفته است).

الف

- آخرت، ۱۰۹ — ۱۰۵
- آلهة ← إله
- آمن ← ایمان
- آية (آیات)، ۱۸، ۵۶، ۷۹، ۱۶۸ — ۱۸۷، ۲۷۵
- ایاء، ۲۵۹
- آبی، ۲۶۰
- أجل، ۱۶۷ — ۱۶۱
- إحسان، ۲۲۷
- استجابة، ۲۵۲ — ۲۵۰
- استغناء، ۱۵۴، ۲۶۰
- اسلام، ۶۸ — ۶۳، ۲۵۹ — ۲۵۵
- ۲۸۳ — ۲۷۸، ۲۹۲
- آسَلَمَ، ۶۹، ۲۵۷ — ۲۵۵
- مُسْلِم، ۶۷ — ۶۰، ۱۵۴، ۲۵۷

۲۶۲

• إعجاز، ۲۳۲

• مُعْجَز، ۲۳۲

• إفك، ۲۲۰

• آفاک، ۲۲۰

• إله (جمع آن: آلهة)، ۹، ۴۷ — ۴۶

• إلهام، ۲۰۵، ۲۲۵

• الله، ۹ — ۷، ۳۰ — ۲۹، ۴۷ —

۴۴، ۶۰ — ۵۴، ۱۵۰ — ۱۲۰

• أمة، ۱۰۱ — ۹۵، ۲۷۵

• أمة مُسْلِمَة، ۹۵

• إنذار، ۱۷۵

• نذیر، نیز ← بشیر، ۳۱۲

• نذارة، ۳۱۳

• إنسان، ۹۲۲

• آنفة، ۲۵۹

• إهتدی، إهتداء ← هدی

• أهل الكتاب ← کتاب

• أهواء ← هوای

• ایمان، ۱۸ — ۱۷، ۲۸، ۳۲ — ۳۰،

۶۸ — ۶۱، ۷۶، ۳۰۳

• آمن، ۳۰

• مؤمن، ۶۳ — ۶۲

ب

• باطل، نیز ← حق، ۸، ۴۷، ۱۷۲

• بشیر، نیز ← نذیر، ۳۱۲

• بشارة، ۳۱۳

• بعث، ۱۱۵

• بقی، ۲۷۶

• تلیة، ۱۱۶

ت

• تبشیر، ۱۷۵

• تَبْلِيغٌ، ٢٢٢-٢٢١

• تَحْرِيفٌ، ٢٣٠

• تَحْنُثٌ، ١٨٨

• تَصْدِيقٌ، ١٧٧-١٧٢

• تَضَرُّعٌ، ٢٥٧-٢٥٥

• تَقْوَى، ١٢، ٤٧-٤٦، ١٧٦، ٣١٠-٣٠٣

• تَقَى، ٣١٠

• اتَّقَى، اتَّقَاءٌ، ٣١٠-٣٠٣

• مُتَّقَى، ١٤٦، ٣٠٤، ٣١٠

• تَكْذِيبٌ، ١٧٧-١٧٢

• تَنْزِيلٌ ← ن ز ل

ج

• جَبْرِيلٌ، ١١، ٢٢٨

• جَنٌّ، ١٣ - ١١، ٩٣، ٢١٦ -

٢٢٤، ٢٢٧

• تَجَنُّنٌ، ٢١٥

• مَجْنُونٌ، ٢٢٠-٢١٩

• جَنَّةٌ، ١١٠ - ١٠٩، ١٧٩

• جَهْلٌ، ٢٨٣ - ٢٦١

• جَاهِلٌ، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٧١،

٢٧٤، ٢٧٥

• جَاهِلِيٌّ، ٢٥٨

• جَاهِلِيَّةٌ، ٢٦٣ - ٢٦١، ٢٧٨

• حِمْيَةُ الْجَاهِلِيَّةِ، ٢٥٩، ٢٧١

• جِهَالَةٌ، ٢١٥

• جَهَنَّمَ، ١١٠ - ١٠٩، ١٧٩

ح

• حِجَابٌ، ٥٦، ٢٢٥

• حُرٌّ، ٢٦١

• حَشَرٌ، ١١٦ - ١١٥

• مَحْشَرٌ، ١١٦

• حَقٌّ، نِيز ← باطل، ٨، ٤٧، ٧١،

١٧٢، ٢٢٠، ٢٨٣ - ٢٦١

• حِلْمٌ، ٢٨٣ - ٢٦١، (=عقل)، ٢٧٦

(← علم)، ٢٧٧

• حَلِيمٌ، ٢٦٢

• حِمَامٌ، ١٦٠

• حُمَّةٌ، ١٦٠

• حَمِيَّةٌ، ٢٦١ - ٢٥٨، ٢٧١

• حَنِيفٌ، ١٤١

• حَنِيفِيَّةٌ، ١٤٨

• دِينُ الْحَنِيفَةِ، ١٤٣، ١٤٥، ٢٩٣

خ

• خَلْقٌ، ٦٠، ١٥٤ - ١٥١

• خُشُوعٌ، ٢٥٧ - ٢٥٥

• خُلُودٌ، ١٥٥، ١٦٥

• خَوْفٌ، نِيز ← تَقْوَى، ٣٠٩

د

• دُعَاءٌ، نِيز ← إِسْتِجَابَةٌ، ١٨٨-١٨٧،

٢٥٣ - ٢٤٨

• دُنْيَا، الْحَيَاةُ الدُّنْيَا، ١٠٩ - ١٠٥،

١٤٥

• دَهْرٌ، ١٦١ - ١٥٦ (= زمان، عَصْرٌ،

أَيَّامٌ، غَوْضٌ)، ١٥٨

• صُرُوفُ الدَّهْرِ، ١٥٩

• حَدَثَانُ الدَّهْرِ، ١٥٩

• رَيْبُ الدَّهْرِ، ١٥٩

مُشْرِك (جمع: مُشْرِكُونَ)، ١٤١

شُعُوبِيَّة، ٢٤٧

شَفَاعَة، ٨

شَرِك رَنِيْز — كَفَر

• شَكَرَ، ١٩ — ١٧

• شُكْر، ١٧٦

• شَهَادَة (عَالَمُ الشَّهَادَة)، ١٠٢ —

١٠٤

شَيْطَان، ٢٢٧

ص

صَبَا، ٢٦٦

• صِرَاط، ٣٢، ١٨٢، ١٨٦

• صَلَاة، ١٩١ — ١٨٨

ض

• ضَلَال، ٣٤ — ٣٢، ١٨٠

• إِضْلَال، ١٨٠

ط

• طَاعَة، ٢٥٥، ٢٨٣، ٢٨٨ — ٢٨٧

طُغْيَان، ١٥٤، ٢٦٠، ٢٧٦

ظ

• ظُلْم، ١٦٤، ٢٧٠، ٢٧٩

• ظُلْمُ النَّفْس، ٢٧١

• ظَنَّنَ، ٧٢ — ٦٩

ع

• عَبْد، ٢٩٢ — ٢٥٤

بَيِّنَاتُ الدَّهْرِ، ١٥٩

• دِين، نِير — مِلَّة، ٢٩٧ — ٢٨٢

يَوْمُ الدِّينِ، ٢٨٤

• دِيْن (رِيْشَة دِيْن)، ٢٨٤

دَانْ، ٢٨٧، ٢٨٩

فِي دِيْنِ فُلَانٍ، ٢٨٨

ر

• رَأَى، ٧٤

رَبِّ، ١٥٢، ٢٨٣ — ٢٥٤

• رَسُوْل، ٩٨، ٢٢٥، ٢٢٨

رَظَنَ، ٢٠٢

تَرَاظَنَ، ٢٠٢

رَوْحُ (الْقُدُس)، ٢٢٧

الرَّوْحُ الْأَمِين، ٢٢٧

س

• سَاعَة، ١٧

• سَبِيل، ٣٢، ١٨٣

سَبِيلُ اللَّهِ، ٥٠

• سَجَعَ، ٢٢٣، ٣٢٥ — ٣٢٤

• سَجُود، ١٨٩

سُلْطَان، ٢٨٩

سَلِيْقَط، ١٤٦

سَيِّد، ٢٧٣

ش

• شَاعِر، ٢٢، ٢٢٠ — ٢١٥

شَرِك (رِيْشَة)

شَرِيْك (جَمْع: شُرَكَاء)، ٤٧،

١٢٤

• عِبَادَة، ٢٥٠، ٢٥٤، ٣٠٨

• عُيُودِيَّت، ٢٨٣

• عُبْد، ٢٩١

• عَجَز، ٢٦٨ — ٢٦٧

• عَجَم، نيز ← عَرَب، ٢٤١ — ٢٣٩

• اَعَجَم، ٢٤١ — ٢٣٩

• اِسْتَعَجَم، ٢٤١

• عَدَل، ٢٧٩

• عَرَب، نيز ← عجم، ٢٤١ — ٢٣٩

• عَرْش، ٢٣

• عِرْض، ٢٥٩، ٢٧١

• عَسَف، ١٨٥

• عَسِيف، ١٨٥

• مُعْتَسِيف، ١٨٥

• عَقْل، ٨٠ — ٧٨

• عِلْم، ٥٨ — ٥٦، ٧٥ — ٦٩، ٢٦٢، ٢٧٧

• الرَّايسُخُونُ فِي الْعِلْم، ٧٣

• عَوَج، ١٨٣

غ

• غَافِل، ٣٠٣

• غَيْب (= عَالَمُ الْغَيْب)، ١٠٣ —

٢٣٣، ٢١٩، ١٠٥

ف

• فَتَى، ٢٥٩

• فِطْرَة، ١٤١

ق

• قَبْلَة، ١٩٠

• قُدْرَة، ٢٦٨، ٢٨١

• قُرْآن، ٢٣٠

• قُرْبَان، ٨

• قِرْطَاس، ٢٢

• قَضَاء، ١٦٧ — ١٦٦، ١٧٩

• قَلْب، ١٧٥ — ١٧٤

• قَلَم، ٢٠٩

• قُتُوْت، ٢٥٥

• قَوَافِي (جَمْعُ قَافِيَةٍ)، ٢١٨، ٢٣٦

• قَوْل، ١٩٦

• قَوْم، ٢٢٧، ٢٤٦

• قَهْر، ٢٨٧

ك

• كَان (كُون)، ٨٥

• كَاهِن، ٢١٥، ٢٢٢ — ٢٢١

• كِتَاب، ١٥ — ١٤، ٩٨، ١١٣،

٢٤٦، ١٦٧

• أَهْلُ الْكِتَاب، ١٥، ١٠٠ — ٩٧،

٢٤٦

• مَكْتُوب، ١٦٢

• كَرِيم، ٥١ — ٤٨

• كَعْبَة (رَبُّ الْكَعْبَةِ)، ١٢٧، ١٣٠ —

١٣٢

• كُفِر، نيز ← شُكِر، ١٨، ٣٣ — ٣١،

٦١، ٧٥، ١٧٦، ٢٦٣، ٣٠٠

• كَافِر، ١٩، ٦٨ — ٦٠

• كَفَّر، ١٩ — ١٧

• كَلَام، ٥٥، ١٩٣، ٢١١

• كَلَامُ اللَّهِ، ١٩٦ — ١٩٣

• كَلِمَة، ١٩٦

• كَلَّمَ، ٢٠٨ — ٢٠٦

كَلِيمُ اللَّهِ، ٢٠٨

ل

لُبِّ، ١٧٣

• لِسَان، ١٩٤ — ١٩٣، ٢١٢ — ٢١١،

٢٤٨ — ٢٣٧

م

• مُسْتَقِيم، ١٨٣، ١٨٢

مُسْلِم، ← اسْلَام

مُشْرِك، ← شِرْك

مُشِيت، ١٧٩

مَعْرِفَة، ٥٧

مَلَك، ١٥

• مِلَّة، نيز ← دِين، ٢٩٦ — ٢٩٥

مُنَافِق، ← نِفَاق

مَنُون، ١٦٠

مَنِيَّة، ١٦٠

مَوْت، ١٦٠

مُؤْمِن، ← اِيْمَان

ن

• نَادِي، ٢٠٧ — ٢٠٦

نَامُوس، ١٣٦

• نَبِي، ٢٣٤ — ٢٣١

• نَجَى، ٢٠٨ — ٢٠٦

مُنَاجَات، ٢٠٨

نَدَى، ٤٧

نَزَل

نَزَلَ، ٢١٨

• نَزَلَ، نَزِيل، ١٧٣، ١٩٥، ٢٢٧

• نَشْر، ١١٥

• نِعْمَة، ٣٠٢ — ٢٩٨

نِفَاق، ٧٩

مُنَافِقُون، ٧٩

و

وَجَدَ

وَجُود، مَوْجُود، ٨٨ — ٨٥

• وَحَى، ١٩٦ — ١٩٥، ٢٣٦ — ٢٣٨

• وَسْوَة، ٢١٥ — ٢٠٦

• وَعْد، نيز ← وَعِيد، ٣١٥ — ٢٩٨

• وَعِيد، نيز ← وَعْد، ١٧٥، ٢٩٨ —

٣١٥

وَقَار، ٢٦٨

هـ

هَبَاء، ٢١٦

هَدَى، ← هُدَى

• هُدَى، ١٤٥، ١٨٧ — ١٧٧، ٢٨١

إِهْتَدَى، إِهْتِدَاء، ١٨٧ — ١٧٧

هَادِي، ١٨٦

• هَوَى، ٧٢، ٧٤، ١٤٥

أَهْلُ الْآهْوَاء، ٧٥

إِتْبَاعُ الْآهْوَاء، ٧٣

هَوِيَّة، ٨٧

ي

يَوْم، ١٧ — ١٦

يَهْمَاء، ١٨٤

